

الفكر الأوروبي الحديث

القرن السابع عشر

تأليف: فرانكلين-ل-باومر

ترجمة: د. أحمد حمدي محمود



إهداء 2005

الأستاذ الدكتور / أحمد حمدي محمود
القاهرة

الفكر الأوروبي الحديث
الانتصاا والتفسير في الأفكار

الفكر الأوروبي الحديث

الاتصال والتفسير في الأفكار

من ١٦٠٠ - ١٩٥٠

أولاً: تصدير - ثانياً: القرن السابع عشر

نايف : فراנקلين - ل - باومر

ترجمة : د. أحمد حمدي محمود



المهنة المنشورية المسماة للكتاب

١٩٨٧

الى صديقي الراحل

العالم ابراهيم زكي خورشيد

مثاله من آثار وفيرة في نشر الوعي الثقافي

ورعاية الموسيقى العربية الأصيلة



لوحة رقم (١)

ما هو ذلك الذى فى « كينونة » دائمة ، ولا يكون
ابدا فى صيرورة ؟

ما هو ذلك الذى فى « صيرورة » دائمة ، ولا يكون
ابدا فى كينونة ؟

اللاطون (محاور : تيماس)

تمهيد

هذا الكتاب قد كتب لكل مهتم بالفكر ، وتاريخه . ورغم مظهره الجامع ، الا أنه لا يعد من ناحية أولية مسحا للفكر ، أو توليفة له ، ولكنه بالأحرى تفسير لتاريخ الفكر الحديث ، ويرمى هدفه الأساسى الى تتبع نماء فكرة أثارت البلبلة - ولعلها هى الفكرة الأساسية - فى أسلوب تصور الانسان الحديث لذاته . ولكونه . وهذه الفكرة قد اتخذت مظهر الاحساس بالضرورة ، وليس مظهر الكينونة . ولقد حاولت من خلال دراسة بعض المفكرين فى أوروبا ابان القرون الأربعة أو الخمسة الأخيرة أن أبين ما الذى يعنيه الاتصاف بالحدثة أو « العصرية » - مفصلا هذا التصور الدائب الازدياد فى شدة - ابتداء من ييكون مرورا بنيتشه وبرجسون ، ومن جاءوا بعدهما . ويبدو نظام الأشياء متبعا تيارا متصلا بالضرورة متعارضا مع نظرة الانسان الباكرة للأشياء ككليات ساكنة أو مطلقات absolutes ورغم أن هذه « التيمة » أو الفكرة قد اتخذت أوروبا مسرجا لها مع التنويه بوجه خاص لدور انجلترا وفرنسا وألمانيا ، لأن الأفكار الأساسية التى نوقشت هنا قد انحدر أغلبها من هذه البلدان ، الا أن هذه الفكرة الأساسية قد طبقت تطبيقا هاما على الانسان الحديث بوجه عام ، ولقد أشدنا بالمفكرين الهولانديين والايطاليين والسويسريين والأسبان والروس عندما بدت الاشارة ضرورية لتدعيم البرهان أو الافصاح عن الرأى .

ولقد جعلت هذا الكتاب يدور حول خمسة أسئلة أساسية تمثل نظرتنا المتطورة الى الله والطبيعة والانسان والمجتمع والتاريخ ، بدلا من أن أركزها حول أفراد أو موضوعات من المعرفة . فلا وجود هنا « لعصر نيوتن » ، ولا مبحث هنا حول معنى الفلسفة في ذاتها أو العلم في ذاته ، ولقد جاء تقسيم الحقبة الزمنية (من ١٦٠٠ - ١٩٥٠) بالضرورة الى قرون ، ولعلها أسهل وسيلة لتناول هذه الفترة الحافلة بالأحداث . واحتل القرن التاسع عشر حيزا أطول من القرون الأخرى ، لأنه قام بدور حاسم في الفكرة المحورية (عن العلاقة بين « الكينونة » و « الصيرورة ») ، وإن لم يبد حاسما في الحكم على أسئلتنا الخمسة . وثمة استشهادات وفيرة ، لأنني أعتقد في الأهمية الكبرى لجعل أبناء الماضي يفصحون عن آرائهم بأنفسهم ، وبنفس لغتهم وأسلوبهم ، ثم قمت بعد ذلك بتحليل ما قالوا . ومن ناحية الاستشهادات ، لقد رجعت الى أفضل الترجمات المنشورة كلما تيسر ذلك ، ولكن غنى عن القول أن الضرورة قد اقتضت أن ألجأ في أغلب الأحيان الى الترجمة بنفسى . وهناك ثلاث وأربعون لوحة قد ضمنتهما الكتاب لكى تزيد وضوح عدد كبير من الأفكار التى نوقشت ، كما أنها تبين - كما أعتقد - أن الفنانين والأدباء لا يعيشون فى عوالم منعزلة ، كما يظنون ، أو يظن بعض أحيانا ، ولكنهم يشاركون فى عالم الفكر المشترك .

ولقد ناقشت موضوع الكتاب والأسئلة الخمسة الرئيسية بإفاضة فى الاستهلال ، ثم خصصت مكانا لمناقشة كل سؤال عند الكلام عنه فى فترته الزمنية . وإذا قرئ الكتاب فى جملة ستكون هذه الوسيلة هى أفضل ومييلة بلا مراء . على أنه من المستطاع قراءة الموضوع كقضايا فى معرض تناول أى سؤال من الأسئلة الأساسية ، والاجابة عليها بأن نتتبع واحدة من المسائل الأساسية واجابتها من خلال الفصول المناسبة . وقد يقرأ الكتاب للأحاطة بمضمون أى قرن بمفرده ، لأن كل قسم قائم بذاته الى حد كبير .

ولقد افترضت أن القارئ يعرف شيئا عن الأوضاع فى أوروبا الحديثة ، وقد يرغب غير المتخصص فى اجراء بعض قراءات جانبية فى كل من الكتب العامة فى تاريخ الفكر الأوروبى ومصادره . وفى نهاية الكتاب ثمة بيبليوجرافية موجزة فيها بعض إيجاءات بما يساعد على الاستزادة ، كما ذكرت أسماء بعض الكتب الجيدة فى سياق الكتاب ، ولا تتضمن البيبليوجرافيا أيا من المصادر الأصلية ، التى نوقشت من خلال النص الأصل . وإننى أأمل أن يكون المتخصص شغوقا ببعض الصيغ التى تشير الى مجالات من المعرفة غير مجال تخصصه ، وفى بعض المادة

المستخدمة والمستخدم في بعض الفصول . وقد يقول المتخصص نفسه - كما قيل - أن أسلوبى فى بحث تاريخ الفكر كلاسيكى ، وأكثر اتساعا لأسلوب تاريخ الفكر ، أكثر منه اجتماعيا ، أو سيكلوجيا ، وأنا أقر هذا الزعم ، إذا اعتبرت أنه يعنى اننى قد ركزت على « الأفكار » ذاتها ، وكيف تولدت ، وقامت بدورها الحاسم فى سياق تاريخى معين ، كما ركزت على نموها التاريخى . وأنا لا أرغب أن تكون خلاف ذلك ، وإن كان ليس هناك انكار لامكان كتابة تاريخ الفكر على أنحاء مختلفة .

وأخيرا ثمة قول لستيفن رونسيمن Runciman ذكرنى به منذ عدة سنوات ياروسلاف بليكان ، ويبدو مناسبا لهذا الكتاب ، لأنه ينطبق على أربعة قرون ، ويتناول العديد من المعارف الفكرية .

« لن يستطيع مؤلف واحد التحدث كأحد الثقافات بدلا من زمرة من المتخصصين ، ولكنه يستطيع أن يضىء على عمله مظهرا متكاملا ، ويجعله مناسبا للتعبير عن روح العصر أكثر من أى عمل يشترك فى تأليفه عديدون . ولربما استطاع (المؤرخ المتخصص) تحقيق أعظم القيم والنتائج ، ولكن عمله لا يعد غاية فى ذاته . وأنا أعتقد أن المهمة العليا للمؤرخ هى كتابة التاريخ ، يعنى أن يحاول أن يسجل فى تتابع شامل الأحداث والحركات الكبرى ، التى أثرت فى مصائر البشر . ولا ينبغي أن ينتقد أى برعم لم ينضج نضجا كافيا ، لجرائته وطموحه ، مهما استحق اللوم ، لعدم كفاية معداته أو ضالة نتائجه » .

(ستيفن رونسيمن فى كتاب (A History of Crusades)



أتوجه بالشكر لبروس مازليش من M.I.T.W. ووردين ويجر من كلية ولاية نيويورك فى بنجهامتون والى جون هابارد من كلية جنوب كاليفورنيا لقراءتهما المخطوطة بعناية فائقة ، ولما أبديا من ملحوظات ، بعضها قد عملت بها . وشكرا أيضا لزوجتى وابنتى لمساعدتهما فى إعداد المخطوطة للنشر . وأخص زوجتى بشكر خاص ، لأنها قدمت عدة نصائح خاصة بالأسلوب والمحتوى ، ولقد أطلع شارل إيرلى على العديد من الفصول ، وأشار بجملة تعقيبات مفيدة . وقام كل من فرانك تيرنر وجون ميرمان من زملائى فى جامعة ييل بتعطيل نفسيهما وساعدانى فى الحصول على مستنسخات لجملة صور مستنسخة صعبة المنال تطلبها البحث - وأنا مدين بوجه خاص الى دار النشر ماكميلان . ونادرا ما سنع الحظ الحسن لآى مؤلف بالتعاون مع مدير تحرير تنفيذى يتمتع بروح الود والتعاون . ولا يفوتنى أن أنوه بأننى ما كنت قادرا على

تأليف هذا الكتاب بغير سخاء جامعة ييل ، ومكتبات باينيكة Beinecke ،
وبغير زيارة لمعظم متاحف أوروبا وأمريكا .

ولقد أهديت هذا الكتاب لكليتي في جملة سنوات من طلبية الكلية.
وطلبة الدراسات العليا ، الذين أصغوا بانتباه عندما قمت بشرح بعض
الأفكار المشار إليها هنا ، والذين تحدوني أحيانا وأثاروني ، بل وصححوا
أفكارى أحيانا ، وأنا أعتبر قيامي بتعليمهم مفخرة كبرى أعز بها ،
وبالفرصة التي ساعدتني على تقديم العون لبعضهم للاقدام على تناول
موضوعات للبحث ، ولقد أثبت أسماء كتب للعديد من طلبتي السابقين
في هامش الكتاب وفي البيبلوجرافيا . وأنا مدين لبعض طلبتي المحدثين ،
وبخاصة كلارك دوجمان ، ودوايت بارنابي لما أشارا به في القسم الخاص
بالقرن التاسع عشر .

فراكلين باومر

برسون كوليج - جامعة ييل

الجزء الأول

تصديير

- تاريخ الافكار
- الأسئلة الدائمة
- من الكينونة الى الصيرورة

تاريخ الأفكار

كتب لورد آكتون الى ماري جلاستون سنة ١٨٨٠ يقول : « ان الهدف الكبير في محاولة فهم التاريخ هو النفاذ في أعماق الأشخاص ، والتقاط الأفكار ، فللافتكار اشعاع ونماء ، ولها أسلاف واخلاف ، فيها يقوم الأفراد بدور الآباء الروحيين والأمهات الروحيات أكثر من قيامهم وقيامهن بدور الآباء الشرعيين والأمهات الشرعيات (١) » .

وعندما قرأ آكتون محاضرات سير جون سيلى Seeley عن التاريخ الانجليزى الامبريالى : « أحسست بما فيها من تفوق أكبر ، وان كنت قد شعرت بغضب أشد » ، ومما أثار غضب آكتون ، ودفعه الى ذكر هذه الملاحظة هو ولع سيلى باللزوميات والجانب السياسى البحت فى التاريخ . فلقد أدرك الأحرار Whigs ولكنه لم يدرك الأحرارية Whigism . وأخفق سيلى فى ادراك دور « القوى اللاشخصية التى تسيطر على العالم » ، أى « المذاهب أو الأفكار التى تدفع الأشياء تجاه عواقب معينة بغير عون الدوافع المحلية أو الوقتية العارضة » . وأطنب آكتون فى الالاحاح على هذه الفكرة بعد أن عين أستاذا لكرسى التاريخ الحديث فى جامعة كيمبردج ، وهو منصب شات السخرية أن يخلف فيه « سيلى » وذكر آكتون فى محاضراته الافتتاحية ١٨٩٥ : « أن مهمتنا هى قيادة حركة الأفكار التى تعد علة الأحداث العامة ، وليست نتيجة لها » ، ولو ترك الأمر

(١) Letters of Lord Acton to Mary, daughter of the Right Hon W.E. Gladstone.

جميعها مريبت بول .

الناشر G. Allen (١٩٠٤) ص ٦ .

لاكتون لما كان من المستبعد أن يخصص أكبر قدر من تاريخ كيمبرج الحديث (وكان أول مشرف على تحريره) لاثبات هذه المقولة .

لم يك اکتون مخترع « تاريخ الافكار » . ويمكن القول بأن الاصل الحديث لتاريخ الأفكار لينحدر من عصر التنوير في القرن الثامن عشر ، أو من المؤرخين « المتفلسفين » من أمثال فولتير الذين حاولوا الربط بين التقدم وارتقاء « العقل » ، أو انتصار العقل على الخزعبلات . ولكن خلال معظم القرن التاسع عشر ، تأخر الشغف بتاريخ الأفكار وراء الاهتمام بأنواع أخرى من التاريخ ، وبخاصة التاريخ السياسي (٢) . وتنعكس هيمنة التاريخ السياسي في القرن التاسع عشر الأهمية المتزايدة في الحقبة التي أعقبت الثورة الفرنسية ، للسياسة والدولة ، وما اقترن بها من إيمان واضح (في بلد هيجل) بالدولة ، كقوة أخلاقية حضارية كبرى . وشاع بعد ذلك وصف التاريخ بأنه سياسة الماضي أو بيوجرافية (سيرة) الدول . وسمى سبيل التاريخ السياسي بأنه « مدرسة صناعة الدول » .

وبزغ الشغف بتاريخ الأفكار على نحو ملحوظ قرابة نهاية القرن التاسع عشر لعدة أسباب : أولاً - لأنه استفاد من النزاع بين مؤرخي التاريخ الحضاري ومؤرخي التاريخ السياسي . وكان مؤرخو التاريخ الحضاري يطالبون بنوع أرحب من التاريخ ، أقل تقيداً بالسياسة ، بحيث يتضمن كل جوانب الحضارة ، أي الناحية الفكرية إلى جانب الناحيتين المادية والسياسية . وكان بعضهم مثل ياكوب بوركارت قليل الثقة في سلطان الدولة ، ففي محاضراته عن تاريخ العالم - على سبيل المثال - التي أقيمت قبل الحرب الفرنسية البروسية مباشرة ، وأثناءها ، صور أستاذ تاريخ الحضارة Kultur geschichte الحضارة بأنها (الحصيللة الجامعة لكل ما يحدث متأنياً من ارتقاء للعقل) وبأنها ذات كيان مستقل منشغل في صراع دائم مع الدولة والكنيسة . واعتقد أن السلطانيين (الدولة والكنيسة) كثيراً ما يحتكران الأهداف الأخلاقية ويحاولان قمع النهوض الحر للأفكار . وعلينا أن نلاحظ أن اکتون شارك

(٢) لا يعني هذا أنه لا وجود لتاريخ للأفكار كتب في القرن التاسع عشر سابق لاكتون أو دلتاي . ويكفي هنا أن نذكر الدراسات الهامة ، التي مازالت نافعة ، التي كتبها سير ليسلي ستيفن عن الفكر الانجليزي في القرن الثامن عشر والنفليون ، وما كتبه لورد مورلي عن فلاسفة الموسوعة الفرنسية Philosophes ، وليكي W. E. H. Leaky عن نمو روح العقلانية ، وأدرك كل من ستيفن ومورلي الصلة الوثيقة بين الأفكار التي يعتنقها البشر والسياسة التي يتبنونها . ولعل جون ستيوارت ميل الشيء نفسه .

بوركات في نظريته ، عن ضيق أفق التاريخ السياسي ، والطبيعة المفسدة
للسلطان السياسي .

واستفاد تاريخ الأفكار أيضا من « التمرد » المعاصر ضد المذهب
الوطني . وفي فرنسا ، أكد الفيلسوف الفرنسي « المثالي » الفرد فوييه
في معرض تحديه لحتمية العلم ، التأثير الحاسم للأفكار على
الطبيعة البشرية ، عندما يتصورها العقل تصورا حرا . وفي ألمانيا ،
حارب فيلسوف آخر هو فيلهلم دلتاي الذي شغل كرسي هيجل في
جامعة برلين سنة ١٨٨٢ لتوطيد استقلال العلوم الحضارية
أو الانسانية ، ورأى دلتاي أن العلوم الانسانية تزودنا بوسيلة
أفضل لادراك الحقائق التاريخية الاجتماعية ، ومعرفة طبيعة البشر ،
بالتبعية ، أكثر من العلوم الطبيعية . وجعل دلتاي الذي يسمى « باب
التاريخ الحديث للأفكار » ، للتاريخ الصدارة بين Geisteswissen
schaffen (العلوم الفكرية) وجعل العقل البشري وأفكاره
الفصل في مسائل التاريخ . وعكف - أكثر مما فعل أي انسان آخر حتى
ذلك العهد - على توطيد منهج دراسة تاريخ الأفكار ، ووسع من نطاقه
بحيث أصبح يضم الفكر العقلاني - الذي أكدته الفكر الهيجلي - وكذلك
كان نتاج الخيال والارادة الانسانية ، كما يتجسم في الأدب والفن والدين ،
والفلسفة والعلم ، وطالب كل من اكتون ودلتاي بنوع جديد من
التاريخ يتركز على الأفكار . على أن مهمة الانجليزي اكتون قد انصبحت على
الاشادة بفضائل تاريخ الأفكار ، لأنه لم يكتب الا القليل . أما الألماني
دلتاي ، فقد أكد فضائل تاريخ الأفكار عمليا ، في سلسلة من الدراسات
الباهرة للرؤى التاريخية للعالم .

وفي القرن العشرين ، توطدت مكانة تاريخ الأفكار ، بل وازدادت
شعبية . ويرجع الفضل الى دلتاي على نحو ما في هذا الاعجاب المتزايد ،
وبخاصة بعد نشر أعماله المجمع في عشرينات القرن العشرين . وقام
بدور آخر بغير شك الجو السياسي المشحون في الثلاثينات والأربعينات .
وفيه تصارعت الأفكار بعنف فاق ما حدث في أي عهد مضى ، بل وحرك
البشر والجيوش . فهل استطاع كتابة التاريخ الكبير بعد ذلك بغير اشارة الى
الأفكار والايديولوجيات ؟ . ومع هذا فينسب معظم التقدم اللاحق ،
في تاريخ الأفكار الى ما حدث من تفتت متواصل في المعرفة في الحضارة
الغربية . وبلغ هذا التفتت أبعادا مفرقة ، ومن البداية ، قد مثل تاريخ
الأفكار محاولة لصد هذا الاتجاه . وقد ازدادت هذه المحاولة وغيا بدورها
الآن . فهي تحاول أن تبحث : هل من المستطاع النظر الى الحضارات
ككيانات كاملة ، وتحاول إيجاد علاقة بين مكوناتها . وكتب واحد من مثليها

الرئيسيين يقول : « ان تاريخ الأفكار لا يصلح موضوعا للعقول الخاضعة للتخصص الضيق . فهي تضع بوابات خلال الأسوار التي أقامها التخصص بين فروع المعرفة » التي ينبغي أن ينصب دورها على زيادة الربط بين أجزائها (٣) ، ولهذه الأسباب بوجه خاص ، استطاع تاريخ الأفكار أن يجتذب بعض أفضل أصحاب العقليات بين المؤرخين والفلاسفة وعلماء الاجتماع في القرن العشرين . فبين المؤرخين ، يوجد ارنست كاسير (الذي كان فيلسوفا خلاقا أيضا) وفريدريش ماينكه الذي توسع في عرض نظرية دلتاي ، عندما جعل رؤيا دلتاي تمتد بحيث تشتمل على الفكر السياسي (٤) ، وقام آرثر لوفجوي أستاذ الفلسفة في جامعة جون هوبكنز بجهود فاق الآخرين لادخال تاريخ الأفكار في الولايات المتحدة ، والاعتراف به كعلم . وأثرى علماء الاجتماع من أمثال كارل مانهايم تاريخ الأفكار عندما انتزعوه من المجردات ، وربطوا بينه وبين التاريخ الاجتماعي . وذكر مانهايم أن سوسيولوجية المعرفة « تحاول فهم الفكر في وضعه الشخصي ، في أي موقف تاريخي واجتماعي ، ومنه (٥) ينبثق تدريجيا الفكر الذي يختلف من فكر لآخر » ، ويوجد الآن حلقات دراسية ومراجع علمية وبرامج في تاريخ الأفكار في الكثير من الجامعات ، وبخاصة ، في الولايات المتحدة ، بل ولتاريخ الأفكار مجلته في نيويورك ١٩٤٠ . وقاموس يحمل نفس العنوان . وقيل أن تاريخ الأفكار لا يتمتع بشعبية مماثلة في إنجلترا وأوربا . ولكن هذا لا يصح الا اذا اعتبرنا أن المؤرخين « الدغري » الذي يركزون على التاريخ السياسي والاجتماعي لا يرحبون كثيرا به . وفي الواقع أن الكثير من أفضل التاريخ الفكري في القرن العشرين قد كتبه أوروبيون . ويكفي أن نذكر برنارد جروتشويزن وفيدريكو شابود ودانييل مورنيه وبول هازارد وهيربرت باترفيلد وبازيل ويل .

وهكذا يكون من الانصاف القول بأن تاريخ الأفكار أو التاريخ الفكري — كما يفضل بعض تسميته — قد اكتسب مكانا بين « العلوم

The Great Chain of Being — (Arthur O.) Lovejoy. (٣)

(نشر Harvard) كمبردج ١٩٣٦ - ص ١٦ - ص ٢٢ .

(٤) وبخاصة في كتاب Die Idea der Staatrason (هارفارد) وتناول ارنست كاسير الكلام من الأفكار السياسية في كتابه The Myth of the State (١٩٤٦) . ومن المؤرخين الأمريكيين لذكر جيمس روبنسون وكارل بيكر . فهما من إثن أوائل من ركزوا الانتباه على أفكار البشر ، وما تقوم به في التاريخ .

Karl Mannheim (٥) في كتاب Ideology and Utopia

١٩٣٦ - ص ٣ .

الفكر الأوربي - ١٧

الحضارية » ، الا أنه مازال محتاجا الى تحديد واضح . فبالرغم من جهود دلتاي وآخرين ، فان موضوع « تاريخ الافكار » ومنهجه ، وربما الفروض التي تمثل ما يجرى فى التاريخ ، وتطوره ، مازالت محاطة بالغموض . فما الذى نعتيه على وجه الدقة بكلمة « الافكار » ؟ . وهل تخص هذه الافكار أهل الفكر والرأى وحدهم ؟ . وهل يحاول أنصار هذا النوع من التاريخ القول بأن الافكار تبعا لأى تعريف لها ، تلعب الدور الرئيسى ، أو على أقل تقدير أحد الأدوار الأساسية ، فى التاريخ ؟ . واذا كان ذلك ليس كذلك فلماذا اذن يستحق هذا الموضوع الاهتمام ؟ . ان اجابة المؤلف على هذه الاسئلة ستنتطق بوضوح كاف فى الصفحات التالية ، ولكن ربما بدا من المفيد أن تلمس هذه المسائل هنا ، لأنها جديرة بذلك ، ولتجنب أى اساءة فهم محتملة .

ليس من العسير أن نرى كيف يختلف تاريخ الافكار عن التاريخ السياسى أو الاجتماعى أو تاريخ المؤسسات ، فهو يتركز على افكار الكافة أو على « العالم الباطنى للفكر » بينما تعنى هذه الأنواع الأخرى بصفة أساسية « بالعالم الخارجى للحياة العملية » ومع هذا فان الافكار كلمة مطاطة . فهى قد تشير ربما لكل شىء ابتداء من فكر النخبة القليلة ، الى افكار الكافة . ووفقا لهذا التفسير ، فان تاريخ الافكار يتبع موضعا ما بين تاريخ الفلسفة والتاريخ الحضارى . هذا يعنى أن مجال تاريخ الافكار أرحب بدرجة ملحوظة من تاريخ الفلسفة ، وان كان ليس متسعا بالقدر الذى يجعله يضم الحضارة فى مفهومها الشعبى ، أو يعتبرها مركزا له على أقل تقدير . ان تاريخ الافكار ليس مقصورا على افكار القلة ، أو الموهوبين موهبة خاصة ، أو أولئك الذين نصادفهم عادة فى تاريخ الفلسفة . وكما طرحها لوفجوى : ان تاريخ الافكار « مهتم اهتماما شديدا بالافكار التي تحظى بالانتشار على نطاق واسع » (٦) وربما فهم الانتشار هنا بمعنيين : أولا : كانتشار الى خارج أحد نطاقات الفكر ، حتى لو كان فى رحابة نطاق كالفلسفة . ثانيا : كانتشار يتجاوز الأفراد ، من خلال الجماعات الأكبر والحركات الأكبر للبشر .

وبذلك يكون تاريخ الافكار هو العلم النموذجى للعلاقة بين النطاقات المختلفة . فهو يتتبع الافكار فى أى « نطاق » يعثر عليها فيه . فمثلا - فكرة مثل التطور العضوى فرغم انها قد بدأت عند البيولوجيين ، الا أنها سرعان ما انتشرت فى شتى أنحاء الأرض على وجه التقريب فى فكر أواخر القرن

التاسع عشر ، وأثرت بعمق فى العلماء والفلاسفة ، وكذلك فى اللاهوتيين والمؤرخين ، بل وفى الكتاب والفنانين . وغنى عن القول أن تاريخ الأفكار مختلفا عن تاريخ الفلسفة ، يحاول أن يتجاوز الفكر الشخصى ، ويدخل فى الفكر العام ، ويتجاوز الفكر المفرد والفكر المتأثر بالأمزجة الشخصية ، يصبح مكررا مشتركا ، يمثل الحالات الجماعية للعقل . فهو يهتم بالمفكرين الخلاقين ، وكذلك بمروجي هذه الأفكار Popularizers بين أفراد الشعب الذين يتماثلون مع فولتير أو ليسلى ستيفن ، أى أولئك الذين يعنون بنشر المعرفة بين الجمهور العريض . غير أن هذا المدى الواسع لا يمتد بدرجة مماثلة لمحاولات التاريخ الحضارى الذى يقتحم العالم الفولكلورى والعادات والأساطير ، أو عالم أفكار الكتل البشرية ، كما يمكن القول ، وأنا لا أعنى بذلك أن تاريخ الأفكار يتجاهل تماما - أو يستطيع أن يتجاهل - الحضارة الشعبية . ومع هذا فإن مجال اهتمامه الأساسى ينصب على أفكار الحضارة بمعناها الأسمى ، وليس بمعناها الأدنى . ويمكن أن تتمثل هذه الأفكار فى الفنون وكذلك فى العلوم والتصوير والفلسفة وأساليب البستنة والفزياء أساسا ، وفى مستويات مختلفة من التقنية .

والى جانب ذلك - فأود أن أضيف أن تاريخ الأفكار لا يتركز - كما فعل رينيه ديكارت - على الأفكار الواضحة المتمايزة ، أى الفكر العقلانى « المنهجي » أو على الأفكار المكتسبة بوعى . وفى الحق أنه من الحيوى أن يفهم أن تاريخ الفكر مختلف عن تاريخ الفلسفة ، ومن بين أهم أهدافه ، الكشف عن فئة معينة من الأفكار التى قد تكون وراء كل الفكر الصورى أو تعد شرطا له . أن هذه الأفكار هى الافتراضات السابقة والتصورات السابقة ، اللتين قد تعدان (V) من النواحي التى يمتصها الناس على نحو مشابه لامتصاص النبات بقوة الارتشاح الغشائى من بيئاتهم العقلية التى غالبا ما لا يكونون على دراية كاملة بها ، أو نادرا ما يدركونها لأنهم يسلمون بها تسليما . ولقد أحسن الأستاذ كورنفورد عندما وصف هذا الفكر الممثل للبنية الأساسية للفكر بأنه الفلسفة غير المدونة ، وذكر كأمثلة له افتراضات الاغريق القدامى التى لم تدون كتابة فى الأغلب ، أو يعبر عنها ، كالقول بأن العالم قابل للفهم ومعقول ، والعقل الإنسانى قادر على استنباط نسق كامل من الحقائق (V) . . . وهكذا ، فإن تاريخ الفكر رغم أنه يدور بالضرورة داخل نطاق الفكر العقلانى ، إلا أنه رغم ذلك يتناول أفكارا قد يكون من الأنسب أن نسميها « إيمانات » أو معتقدات . وعلى رأى أورتييجا

أى جاسيه ، ثمة أفكار « لا تزيد عن مجرد فكرة وأفكار لا ننظر اليها كفكرة
فحسب ، ولكننا نؤمن بها (٨) » .

والنوع الأخير لا يشغل « الجوانب الآلية فى حياتنا الذهنية فحسب » ،
ولكنه يشغل شخصيتنا برمتها ، لأنه يعد مفتاح أعمق أفكار شعب
أو عصر . ولا مناص من القول بأن أهل الراى يقومون بدور رئيسى فى
تاريخ الأفكار ، وبناء على هذه الحقيقة ، فإن كثيرين - وأنا بينهم - يحددون
وصف هذا النوع من التاريخ بالتاريخ الفكرى أو الثقافى
Intellectual History (٩) ، غير أن هذا الدور ينبغى أن يفهم فهما صحيحا ،
فهو يتضمن تحديد العلاقة بين المفكر وباقى المجتمع . فمن ناحية ، فإن
المفكرين يمثلون طبقة مميزة ، أو نوعا من طبقة الا الطبقة المتعددة نسبيا عن
صراعات الحياة العادية فى الأسواق والساحات والأندية ، لأنها تقوم بمعظم
ما يحتاجه المجتمع من فكر نقدى أصيل خلاق . ومن ناحية أخرى ، فإن هذه
« الطبقة الفلسفية » كما سماها صمويل تيلور كولريدج لاتنزعزل اطلاقا ، بحيث
لا تتفاعل مع الطبقات الأخرى أو تشارك فى الاهتمامات المشتركة لعصرها ،
فاذا نظرنا اليها على هذا الضوء ، فإن هذه الطبقة الثقافية أو الفكرية
ستشبه مرآة أكثر من شبهها « بفراغ » أو برج عاجى . أنها المرآة التى
تعكس حياة تجربة جماعات أكبر ، بل وأحيانا تجارب مجتمع بأسره ،
وليس هناك فكرة مهما بلغ قدرها من الغموض والتعظيم بحيث لا تقوم بهذا
النوع من التأمل بقدر ما (٨) ، فمثلا الفكرة الوجودية ، وهى فكرة
مجردة مبنية على الواقعة القائلة بأن « الوجود يسبق الماهية » . هذه
الفكرة قد استقطرت فى جملة واحدة : انبهار مجتمع بأسره بالتقاليد
وبكل « المطلقات » أو « الماهيات » التقليدية . ومع هذا فإن تشبيه المرآة

Ideas y Greencias — Ortega Y Gasset

(٨)

وترجم للانجليزية تحت عنوان التاريخ كنسق ضمن كتاب History as a System

الذى أشرف على إخراجه Kligansky (هاربر ورد) ١٩٦٣ ص ٢٨٤

(٩) مصطلحا « تاريخ الأفكار » و « التاريخ الفكرى » ليسا مرغيين ارضاء كاملا .

ويميب مصطلح « تاريخ الأفكار » أن كل انسان لديه أفكار حتى أبعد الناس عن صلة
التفكير . ومن ناحية أخرى ، فإن « التاريخ الفكرى » ، رغم أنه أدق نوعا ، إلا أنه قد
يعطى الانطباع المضاد ، أى بأنه مقصور على فكر نخبة قليلة ، كما هو الحال فى تاريخ
الفلسفة . ولعل المصطلح الألمانى — Geistesgeschichte يناسب تقريبا هذا النوع من
التاريخ الفكرى الذى لا يفهمه الا الخاصة (esoteric) . وكما يستدل من ملاحظائى
فى هذا الكتاب وغيره ، فالتى تصور « التاريخ الفكرى » أو « تاريخ الأفكار » على نحو
أرخب ، أى أنهما يضمنا أفكار مروجى الفكر Popularizers بالاضافة الى أفكار
المفكرين الخلاقين .

لا يعدد دقيقاً كلية . لأن المفكر أو المثقف لا يعكس إطلاقاً الأفكار الدارجة ، لأن المفكر يتناول هذه الأفكار كنخامة لا تزيد عادة عن تلمسات ومفاهيم ركيكة ، ثم يكسبها مظهراً بليغاً ، ويقيم لها بناء ، ويعطيها معنى أكثر عمومية . وعلى هذا النحو ، يتمكن المثقف اعتماداً على المقال والتمثيلية والقصيدة واللوحة أن يشحذ دراية الآخرين بما خبروه ، وما يحاولون قوله . ويعكس المفكر أفكار الاناس الآخرين ، كما أنه يزيد لها صقلاً ووضوحاً . ومن هنا فان تاريخ الأفكار يتركز بقدر كبير على المثقفين ، لانهم اقدر على الافصاح عن الأفكار والمعتقدات التي تدور في المجتمع على نطاق واسع .

ما هو الدور الذي تقوم به الأفكار في التاريخ ؟ . لقد اتهم مؤرخو الأفكار - وهو اتهام صحيح الى حد ما - بأنهم يعتمدون على افتراض سابق يقول : « بأن العقل أو الروح هو القوى القصوى وراء كل تقدم في التاريخ » (١٠) ، ولكن اذا احسنا الفهم سنرى أن تاريخ الأفكار يقوم بدور الوساطة بين التفسيرين « المثالي » و « الآلي » للتاريخ . ويعتقد اتباع « المثالية » أن الفكرة ليست مجرد مستنسخ من أشياء موجودة خارج العقل . انها تمثل قوة لها فاعليتها تنبع من العقل ، وتحاول أن تعرض نفسها في العالم المادي .

ولقد سمي الفيلسوف « فوييه » الأفكار « بالأفكار المفروضة » idées forces وطرح من قبيل المثال ، فكرة الحرية التي يرى أنها هي التي تلهم الرغبة ، التي تقوم بدورها باستحثاث الفعل الفردي والجماعي (١١) . وقال هاينريش هاينه : « ان الفكر يسعى لكي يتحول الى فعل ، كما تسعى الكلمة ، لكي تصبح لحماً . ومن المدهش أن نرى أن الانسان يتشابه مع الله في التوراة . « فهو لا يحتاج لأكثر من التعبير عن فكره ، وعلى الفور يظهر العالم للوجود » (١٢) .

ورأى هاينه فكر روسو متجسماً في الثورة الفرنسية ، مثلما رأى فوييه فكرة الحرية ، وهي تفرض نفسها على المجتمع الحديث . أما انصار المذهب الآلي الذين هبطوا من السماء الى الأرض ، على حشد قول كارل

The History of Ideas — Hajo Holborn

(١٠)

(فبراير ١٩٦٨) ص ٦٩١

American Historical Review

(١١) توسع « فوييه » Fouillée في شرح هذه الفكرة ، ولها دور محوري في فلسفته في سلسلة من الكتب يبدأ بكتاب La liberté et le déterminisme

La Mroale des idées forces (١٩٠٧)

(١٢) هاينريش هاينه (الدين والفلسفة في ألمانيا) ترجمه الى الانجليزية

John Snodgrass بوسطن ١٩٥٦ ص ١٠٦ .

ماركس ، فقد حطوا من مكانة الأفكار كمقومات أساسية للتاريخ ، وبذلك غدت الأفكار بنية عليا ، أو « انعكاسات أيديولوجية » لوقائع سيكلوجية أعمق . قال فرويد : « من الحق أن التفكير لا يزيد عن عوض عن رغبات الهلوسة . . . انه لا يزيد عن رغبة صادرة من « اللا شعور » ، وقادرة على حض جهازنا التنفسي على الفعل » (١٣) . وبالمثل يتصور عالم الاجتماع المعرفة كأيديولوجية ، أى تتحكم فيها أسباب اجتماعية مثل الأنظمة الاقتصادية والمصالح الطبقية وما أشبه .

وليس تاريخ الأفكار بحاجة - أو ينبغي أن لا يكون بحاجة - إلى اتباع هذين الحدين المتطرفين . فهو لا ينكر بأى حال أن هناك قوى أخرى كالمؤثرات التى لا تحس ولا تعقل مثل الكوارث الطبيعية أو التغيرات السكانية ، تقوم بدور ما فى التاريخ ، أو أن التفكير ذاته يخضع لمؤثرات بيئية ، ولكنه يؤكد أن الأفكار كذلك تحرك التاريخ ، أى لا يمكن أن نرد التاريخ إلى علل آلية ، وأن الناس نادرا ما يقدمون على شئ حاسم إلا بتأثير أفكار عامة تعبر عن قيم ويوتوبيات (١٤) ، وأنت إذا انتزعت من التاريخ هذه التطلعات التى اتخذت شكل الصيغة الفكرية ، فما الذى يبقى بعد ذلك ؟ ربما قلنا الله ، أو مادة تتحرك ، ولكن من الصعب القول أن الكائنات الانسانية تبقى أيضا . إلى هذا الحد ، يعلم أنصار المثالية محقين بكل تأكيد ، كما أن لورد أكتون وفوييه قد أصابا أيضا . فبكل بساطة ، يتعمد تخيل التاريخ الحديث بغير فكرة الحرية والمساواة التى دفعت كل أنواع الشعوب منذ الثورة الفرنسية - من ليبراليين ويوتوبيين واشتراكيين ، ومن السود ومن البيض - إلى القيام بكل أنواع الفعل . وبغير أن نشير إلى أفكار فيليب الثانى ، وإلى مشروع قيمه المستمد من الحركة المناهضة للإصلاح الدينى (البروتستانتية) هل يستطيع أحد تفسير الكثير من الأحداث الكبرى فى القرن السادس عشر ، وحتى تدهور إسبانيا ذاتها ؟ لقد غالى هاينه عندما قال « أن الأفكار تسبق الأفعال مثلما يسبق البرق الرعد » . ومع هذا فمن الجلى أن الأفكار تحرك الجيوش والرجال ، وتؤثر أحيانا تأثيرا عميقا فى الهيئات والقوانين والممارسات الادارية وتنظيمات الملكية .

تفسير الاحلام فى Basic writings

(١٤) Sigmund Freud

١٩٢٨ - ص ٥١٠

من جمع Modern Library — A. A. Brill

(١٤) بطبيعة الحال ، لا تدفع الأفكار الناس إلى العمل إلا إذا أحدثت إيمانا حيا ، وليس مجرد إيمان خامل ، أى نصف إيمان ، كما يحدث غالبا . وذكر أورتيجا هذا الاختلاف فى مقال له بعنوان Ideas y Greencias (١٩٣٤) مثلما فعل جون ستيوارت ميل فى الفصل الثانى من كتاب On Liberty

والتنبيه الى دور الأفكار فى التاريخ ، والعلل « الروحية والأخلاقية »
 أمر هام بلا مرأ . وكما قال فريدريش ماينكه : ان تاريخ الأفكار يستحق
 الدراسة لذاته ، بغض النظر عن مدى اعتماده على « العلل » ، ويعنى
 بذلك ان تاريخ الأفكار يتضمن البحث عن القيم (الخير والحقيقى والجميل) ،
 مثلما يتضمن « العلل » . فهو يعطينا المضمون والحكمة وعلامات الارشاد
 التى ترشدنا فى الحياة . هكذا كتب ماينكه « وهذه الحاجة الى جانب
 الارادة البحتة للمعرفة العلية ووراءها ، وهى التى ساقى الناس
 الى التاريخ فى كل عصر ، وفى العصر الحديث بوجه خاص » (١٥) .
 فما الذى يجعل تاريخ الفكر متعلقا بحياتنا ، مثلما يتساءل الشباب منذ أمد
 غير بعيد عن كل معرفة أكاديمية . فوق كل شئ ، وكما أحب أن أبين
 ان له دورا محوريا فى بحث الانسان عن اجابات « للأسئلة الدائمة » ،
 أى الأسئلة المتعلقة بطبيعته ، ومصيره . لقد كشف الماضى ببراعة ،
 وربما بطريقة متطرفة عن اجابات لهذه الأسئلة مختلفة عن اجابتنا ،
 ومازلنا نراها بالضرورة ذات أهمية حيوية . ورغم تفوقنا فى المعرفة فى
 جملة مجالات ، فاننا لا نرى أنفسنا والعالم الا من منظورنا فمحسب .
 وهذا المنظور لابد أن يكون خاصا وجزئيا ومحدودا نوعا . ومن ثم فاننا
 بحاجة الى دراسة كيفية ادراك الآخرين ، وتفكيرهم ، انهم أولئك الذين
 عاشوا فى أزمنة وأمكنة مختلفة . وربما كان عند هؤلاء المفكرين الأوائل
 أشياء قيمة للغاية يطلعوننا عليها ، وبخاصة فى المجالات التى نهضوا
 فيها بحساسيات ومهارات خاصة ، لأن عالمهم كان له نسيج فريد ، ويطلعنا
 تاريخ الأفكار ، على استبصاراتهم واجاباتهم .

وهكذا يبين فى نهاية المطاف أن تاريخ الأفكار موضوع يدعو الى
 النظر . قد يقال أنه يحتل الحد الفاصل بين التاريخ والفلسفة ، ويشارك
 فى غاية الاثنين . فهو يزودنا « بقيم » من الماضى لكى يفحصها الحاضر ،
 كما أنه يلقي ضوءا على « العلل » التاريخية ، وفى الحق أن العاملين (القيم
 والعلل) يكمل كل منهما الآخر - كما نستطيع القول . . فالقيم تساعد
 على التعرف على الأفكار والمثل التى استهوت الأجيال الماضية ، أما العلل
 فتبين كيف اكتسب الناس هذه القيم ، وكيف أثرت فى حضارتهم ،
 ويهتم تاريخ الأفكار بكل من الأصل التاريخى وصحة الأفكار .

الأسئلة الدائمة

يتكشف توزيع الفكر بالضرورة في اجابات على أسئلة دائمة . ولكن ما هي على وجه الدقة هذه الأسئلة الدائمة ؟ فمن المهم أن نلتزم الدقة ، لأن هذا الأسئلة هي التي ستزودنا بأساس البناء ، كما أن الاجابات المختلفة عليها ستزودنا بالجانب الأكبر من محتوى هذا الكتاب . وبوجه عام انها تعنى الأسئلة التي اثارها الانسان بلا انقطاع خلال كل الأجيال والعصور . ويجب أن نفرق بينها وبين الأسئلة المؤقتة أو العابرة فحسب التي ينقضى عهدها ثم تنزوي في زوايا النسيان . اما لأنه قد « تم حلها » ، أو لأنها لم تعد ذات بال . ويصور الاختلاف بين هذين النوعين من الأسئلة ، أى المؤقتة واللامؤقتة المناقشات التي دارت حول الكوبرنيقية ، وحول الحق المقدس للملوك . ولم يعد النظام الكوبرنيقي للكون ، الذي اثار خلافا حادا ابان حياة جاليليو ، مشكلة حيوية بعد أن اهتدى نيوتن الى حلول لعلاقاته الآلية ، ومع هذا فقد ظل السؤال حول الطبيعة مستمرا . وبالمثل فان السؤال حول الحق المقدس ، والذي أعيد اثارته كمسكلة خلال حركة الاصلاح الديني (البروتستانتية) ، فانه فقد قدرته على افقاد الناس رشحهم ، وبدأ يبدو في الحق مثيرا للسخرية الى حد ما في القرن الثامن عشر . ورغم كل هذا فقد استمر السؤال حول أفضل الوسائل لتنظيم المجتمع ، ومازال هذا السؤال باقيا . وبذلك تكون الأسئلة الدائمة هي أعمق التساؤلات التي يستطيع المرء ان يسألها حول نفسه وحوله كونه ، وهي دائمة ، لأن الانسان لا يتوقف عن سؤالها . فلها دور أساسى في تحديد علاقاته الكونية ، وهل يستطيع الانسان أن يتوقف عن البحث عن الله والطبيعة والانسان والمجتمع والتاريخ ؟

هذه المجالات الخمسة لاهتمامات الفكر وثيقة الارتباط كل منها بالآخر . وبمعنى ما ، فبينها تماثل بحيث يتعذر أن نتحدث عن واحدة منها دون أن يخطر ببالنا باقى هذه الأسئلة . ومن أجل التعريف المباشر ، قد يبدو الأفضل أن نتناول كل منها على حدة . وإننى لا أنوى الاكتفاء بتعريفها ولكنى سأذكر مقدما بعض الاجابات الأساسية التى سنصادفها تفصيلا فى سياق الكتاب . وبطبيعة الحال ، لقد اختلفت الاجابات اختلافا كبيرا فى تاريخ أوروبا ، بينما ظلت الأسئلة رغم اختلاف وسائل طرحها وتقييمها ، كما هى .

١ - السؤال حول « الله » : وقد خصص له تقليديا مكان الصدارة . ويخص معتقدات الانسان الدينية حول هل الله موجود ؟ وكيف نعرف أنه موجود ؟ . ولو كان موجودا فما هى صفاته ؟ وبوجه خاص ، كيف يرتبط بالانسان ؟ . كانت هذه هى الطريقة التقليدية لطرح السؤال ابتداء من القديس توما الاكوينى حتى امانوئل كانط . غير أن هذا التساؤل ربما أمكن - أو ينبغي - أن يطرح بطريقة أوسع . فأساسا أنه يمس أول الأشياء وآخرها . فهو يتساءل حول هل تستطيع المقولات الطبيعية (*) وحدها تفسير العالم والانسان ، وهل يوجد بعد علوى مجاوز أو « خارجى » للحياة الانسانية ، وهل يحيا الانسان فى كون لا معنى له . (باستثناء المعنى الذى يستطيع أن يفرضه عليه بنفسه) أو وفوق ذلك ، هل يعنى الكون الانسان على نحو ما ، وهل يتحكم فى مصيره ويقرره .

وتاريخ فكرة الله منذ عهد الاصلاح الدينى قد تعرض لهزات - كأنها الزلازل الذى يسجل مقياسه المولد مرة ، والموت مرة أخرى ، كما حدث من اثر هزة هائلة . ولقد وجه اهتمام الى هذا الزلزال حتى جنمخنا الى نسيان قدرة أوروبا على استيلاد آلهة جديدة ، أو ربما كان الأفضل القول ، على قدرتها على اضفاء خصائص جديدة لله ، أو استحداث تواليف جديدة من الخصائص القديمة ، عندما تدعو الحاجة الى ذلك ، ومن بين هذه الآلهة الجديدة الاله الغائب absentee فى القرن الثامن عشر . وهو من ابتكار التالبيين الطبيعيين . deists ، وآلهة التطور الكامن فى القرن التاسع

(*) naturalism تترجم عادة فى الكتب الفلسفية الى المذهب الطبيعى أو الطبيعية . وكلاهما لا يمد ترجمة صحيحة للكلمة الأجنبية ، ولربما يبدت عدم الصلاحية أوضح اذا ترجمنا naturalist الى « طبيعى » ، فتصوروا وضعت أديب مثل اميل زولا باله طبيعى ، أو وصف أديب آخر مثل جان جاك روسو باله لا طبيعى . ولا شك أن استعمال النسبة المصطنعة سيحل للمشكلة فيستكون لدينا طبيعانية وطبيعائى .

عشر • وكلاهما مختلف عن الآله المتعالي الجبار التقليدي • ولعل أكبر هزة مقلقة ومزعجة سجلها جهاز رصد الزلازل كانت القول « بموت الآله » في السنين الحديثة • وتعني هذه الحادثة والتي تنبأ بها نيتشه لا موت اله واحد (في عقول الانسان) - ولعل ما كان مقصودا هو ضرورة مسابقة الآله للعصر - ولكنه يعني موت معبد الآلهة (بانثيون) كاملا • انه يدل على نزعة في الفكر الأوربي قويت ابتداء من القرن السابع عشر ، ولكن سرعتها ازدادت عندما اقتربنا من الحاضر ، واتجهنا الى الشك واللامبالاة • وكانت الحضيبة النهائية لهذه النزعة - وما زلنا نشاهده آثارها - هي ظهور أكثر المجتمعات افراطا في اتجاهها الى العلمانية ، رأتها حضارة العالم الغربي •

٢ - الطبيعة : وهي مصطلح مركب ويحتاج الى عناية خاصة في تعريفه • وكما فهمت في القرون الوسطى ، كان للطبيعة معنى شامل • فهي تعني نظام الخليقة بأسره ، وتقسم الى ثلاثة أجزاء - كونييات الكواكب والنجوم - والأرض وما عليها من مخاوقات - والدولة • ولكننا نراها في هذا الكتاب لا تشير الى طبيعة كائنات البشرية • وبمعنى أكثر تحديدا ، انها تدل على العالم المحيط بالانسان والنباتات وكذلك الجمادات (١) • ولا يعني استبعاد الانسان والطبيعة البشرية من التعريف أي اتجاه الى الثنائية ، لأن العلاقة بين الانسان والطبيعة قد ظلت دائما تمثل جزءا هاما في السؤال الخاص بالطبيعة • وعلى هذا يخلص هذا السؤال الى الآتي : « مم تتألف الطبيعة الفيزيائية ، وما هي المبادئ التي تحركها ؟ وئمة وفرة من الامكانيات • فقد ينظر الى الطبيعة مثلا على انها غاية مصممة لغاية اما أن تكون آلية و تطورية • وتتضمن الاتجاهات الثلاثة أنواعا ثلاثة من العلية ، أو اذا اتبعنا مقولات كولنجود (٢) فان الطبيعة قد تفسر اما بالرجوع الى العقل (والواقع أنها كثيرا ما فسرت هكذا) أو الى المادة أو الحياة ، وتفهم المادة على أنحاء مختلفة في المذاهب المختلفة أو قد يعتقد أنها تعني السقوط أو التدجور ، أو بدلا من ذلك ، كشيء تضيف عليه بمعنى ما القداسة • وتكشف هذه التصورات في كل حالة عن

(١) بالطبع ان لها معاني أخرى • والواقع ، ولستطيع أن أقول ذلك ، ونحن مطمئنون ، أنه لا وجود لكلمة في عالم المعاني قد اكتسبت قدرا كبيرا من المعاني مثلما حدث لكلمة طبيعة ، ولم تتمتع أي كلمة بقداسة مماثلة للقداسة التي تمتعت بها • فكثيرا ما تستعمل كمترادف لكلمة معيار أو مقياس التفوق سواء في السياسة أو الأخلاق أو المعنى أو للدلالة على العالمية والعمومية ، مقابل الخصائص الجزئية والمحلية (مثل القول بالقوانين الطبيعية في مقابل القوانين الوضعية) •

(٢) انظر R. G. Collingwood Idea of Nature — أكسفورد ١٩٦٠ •

معنى مجازى مقابل ، كما هو الحال فى الافتراض الآلى الذى يقال فيه أن الطبيعة تشبه الآله ، وأهم من ذلك فإن هذه التصورات تثير اتجاهات متباينة واستجابات شعورية تتراوح بين التوقير والغطرسة ، وبين الحب والكرهية والخوف .

والى حد كبير ، وكنتيجة لنمو العلم ، تغيرت صورة الطبيعة تغيرا كليا ثلاث مرات على الأقل منذ عهد جاليليو . فأولا - أفسحت النظرة الأرسطية المسيحية (الغائية والرمزية) الطريق - وان حدث هذا بعناء - وحل محلها تصور الآلة النيوتينية . ثم دخل على هذا التصور الأخير عنصر الزمن ، عندما ظهرت فكرة التطور ، ثم تعدلت مرة أخرى بعد الثورة العلمية فى القرن العشرين ، وبخاصة بتأثير فزياء الكم والنسبية . ومال الاتجاه الأساسى الى الصورة المتزايدة النزوع الى الرياضيات والتجريد ، والتي ازدادت ابتعادا عن تجربة الحياة اليومية العادية ، بحيث لم يعد يفهمها أحد فى أغلب الظن خلاف العلماء المدربين والكومبيوتر . وكما هو متوقع ، كانت ردود الفعل نحو هذا الاتجاه متناقضة وغامضة . فالبعض - ولم يكونوا بأى حال (١٤) من العلماء فحسب - قد شعروا بالابتهاج ، واعتبروا ذلك انتصارا إنسانيا كبيرا لأنه وضع الإنسان فى موضع المتحكم ، وأعلن انتصاره على الطبيعة ، مستخدما الطبيعة « للتفريغ عن أحوال الإنسان » ، بعد أن ينتزع منها أعماق أسرار الحياة . واتجه آخرون الى الاحتجاج من حين لآخر على تفريغ الطبيعة من مغزاها الإنسانى بالاعتماد على العلم الآلى ، كما حدث مثلا فى الحركة الرومانتكية ، واحتجوا أيضا على الامبريالية العلمية كما حدث فى « التمرد على الوضعية » الذى بدأ فى أواخر القرن التاسع عشر . وهناك آخرون قبلوا الصورة الحديثة ، ولكنهم تمردوا عليها ، وشعروا أنها دفعتهم الى الشعور بالغربة عن الطبيعة وعن الله أيضا .

٣ - فيما هو الإنسان اذن ؟ كتب توماس هنرى هكسلى - وهو فى قمة الحماسة للداروينية ، فوصف هذا السؤال بأنه « سؤال الأسئلة » ، وأنه يجدد مظهره باستمرار ، ولا يكف « كل انسان ولد فى العالم » عن الاهتمام به اهتماما لا يتناقص أبدا . غير أن هذا السؤال هو سؤال أكبر من السؤال الخاص بالطبيعة البشرية وحدها ، على أقل تقدير كما فهمها الفيلسوف دافيد هيوم الذى قال مشيرا الى ملكات المعرفة عند الإنسان « واضح أن كل العلوم لها علاقة كبرت أو صغرت بالطبيعة البشرية » (٣)

A Treatise of Human Nature - David Hume,

(٣)

١٧٣٩ - ١٧٤٠ (ملزمة) .

وغنى عن القول أن السؤال يتضمن - إذا زدنا مفهومه اتساعا - ليس الطبيعة البشرية وحدها ، وإنما يدل على وضع الانسان ، أى ليس ما وصلت اليه الطبيعة البشرية فقط (وهذه مشكلة هامة بكل تأكيد) ، بل مدى حرية الانسان (حرية الإرادة والميول الأخلاقية) ، وفى نهاية المطاف قدرة الانسان على تشكيل مصيره ، ويستطاع تقسيم « سؤال الأسئلة » الى عدة أسئلة ثانوية على الوجه الآتى : هل الانسان كيان قائم بذاته Sui generis ، أم أنه يفهم فهما أفضل اذا جعلناه مستوعبا فى الطبيعة وقوانين الطبيعة ، مثلما نفعل فى حالات الحيوانات الأدنى ؟ ، وبطبيعة الحال ، بثت الداروينية حياة جديدة فى هذه المسئلة القديمة . فعند تقرير ماهية الانسان فى أى لحظة معينة سنواجه سؤالا : ما هو الأهم : الطبيعة أو التغذية ؟ ، بمعنى هل للانسان طبيعة ثابتة ، أم هو قابل للتشكل مثل الشمع الناعم أو الطين ، الذى يتأثر ، أو ربما يخضع خضوعا كاملا لبيئته ؟ ، فإذا افترضنا وجود نوع من خامة الطبيعة البشرية ، ما هى خاصيتها الأساسية ؟ هل هى العقل أم اللا عقل ، الروح والإرادة والحب والعنوان والخطيئة والجنس ورغبة الموت - أم الحرية - كما اعتقد فيلسوف عصر النهضة بيكو ديلا ميراندولا ؟ ولو كانت الإجابة هى الحرية ، هل تكون حرية الآلهة « أى القدرة على فعل ما تشاء » . فهل يتوقع أن يصبح الانسان يوما ما سيلا لروحه ، وسيلا على كل من الطبيعة والتاريخ ؟ .

وتراوحت اجابة الانسان خلال خمسمائة سنة بين التفاؤل والتشاؤم . وعلى الجملة كانت النظرة المسيحية متشائمة فيما يتعلق بالطبيعة البشرية ، وإن كانت متكاملة هى ومكانة الانسان فى الكون . فبلغت جعلته (ننوس عين) الخليفة . وبعد عصر النهضة ، أفسحت هذه النظرة المسيحية - التى لم تحجب تماما - شيئا فشيئا المجال أمام (١٥) اثروبولوجية جديدة فسرت الانسان بالرجوع الى المعرفة البشرية والعلم والحضارة أو التاريخ ، بدلا من الرجوع الى الدين أو الميتافيزيقا . والنتائج غامضة تثير الريبة . ومع هذا فافنا نلمح اتجاهين أساسيين : الأول ... انحدار من العقلانية اليونانية ، وإن كان الى حد كبير نتاجا عابرا للعلم الحديث . وهو شديد البرجسية ، لأنه يعلى من قدر عقل الانسان ، ويدفعه الى الفخر بقوته ، التى ازدادت زيادة كبيرة بفضل الآلات والمعدات التى خلقها الانسان بنفسه . وربما بلغت هذه النظرة « الحديثة » التى لمسح اليها فرنسيس بيكون وديكارت ، قمتها فى القرن التاسع عشر ، وتحداها تحديا خطيرا اتجاه آخر أبصر الجانب القاتم من الطبيعة البشرية ويمثل قاع الانسان الحديث ولا عقلانيته وخواءه وشعوره بالغرابة . وتدفق فى ادب القرن العشرين كل نتاج انبهار الانسان الحديث بأعماله - فيما يدعى

بالنظرة الواقعية . ووجه أيضا زجmond فرويد لطبات عنيفة الى « نرجسية الانسان » . فلا عجب اذا قال ماكس شيلر ان الانسان قد أصبح « اشكاليا » لنفسه ، مثلما لم يحدث في التاريخ . وتقف هاتان الاجابتان عن السؤال الخاص بالانسان : الأبولوني والديونيسي – كما نسميهما – جنباً الى جنب ، دون توفيق بينهما ، ولعلهما لا يقبلان التوافق .

٤ - وبينما يتركز سؤال الانسان على الفرد ، فان السؤال الخاص بالمجتمع يتركز حول جماعات البشر . ان هذا السؤال أكبر من أى سؤال عن صور الحكومة . فهو يتساءل فى المقام الأول كيف نتصور المجتمع أو الدولة : هل نعتبر المجتمع ساكناً أم دينامياً ؟ . هل نراه لا يتغير أساساً لأنه خاضع لحاضره أو لاتباعه مثلاً أو شكلاً ما من صنع الله أو التقاليد أو القانون الطبيعى أو العقل ، أم نراه متغيراً - وفى الحق يتغير بالضرورة فى كل آن ليوافق ظروفه الجديدة - هل هو أقرب الى الآلة أم الى الكيان العضوى (٤) ، والآلة تصنع ، بينما الكائن العضوى قد نما حتى أصبح كما هو . والآلة نستطيع فكها فى أى وقت أو نغيرها تغييراً جذرياً ، لأنها من صنع هندسة عقلانية ، أما المجتمع العضوى فيحترم التقاليد ، ويسلم بوجود تفاوت أساسى بين البشر (على غرار تفرقتنا بين الأجزاء العضوية الهامة وغير الهامة فى الجسم) ، ويشدد على الحياة الجماعية ، والواجبات التى يدين بها الأفراد لحياة الكل ، فأيهما أكثر حقيقة المجتمع أم الفرد ؟ وكيف نتصور الحرية ؟ هل نتصور كشيء منحه المجتمع للفرد ، أم نتصور كشيء من « حقه » ويمنحه هذا الحق قدراً حقيقياً من الخصوصية ؟ .

وكادت أوروبا تحطم نفسها فى الخلاف حول هذه الأسئلة . ومن خلال غبار الصراع نستطيع أن نفرق بين جملة اتجاهات عامة . فمثلاً أهلت فكرة الدينيوية أو العلمانية منذ وقت مبكر ، مثلما حدث فى حالة فكرة الآلة ، وحلت تدريجياً محل « فكرة المجتمع المسيحى » ، واتخذت فكرة الآلة صورتين رئيسيتين : الأولى - التى قدمها العقلانيون كانت ترمى الى الاستعاضة عن طراز السولة القديمة بنظام جديد أكثر كمالاً يعتمد على « الفزياء الاجتماعية » بدلا من المأثورات الدينية . والثانية - تنحدر من المذهب التجريبي للوك ، وتؤكد المذهب النفعى والتجريب البراجماتى . وقد تتخذ كل صورة من الصورتين مظهراً ليبرالياً .

(٢) فيما لا قاله جون ستيوارت ميل (مقدمة كتاب Representative Government) . ثمة وسيلتان لتصور المجتمع ومؤسساته السياسية .
النظر تصور Ferdinand Tonnies Gesellschaft Gemeinschaft .
(٣) ويعدلان على وجه التقريب النظريتين « العضوية » و « الآلية » .

أو تسلطيا ، فرديا أو جماعيا . وأدرك القرن التاسع عشر علامة تقسيم المياه لليبرالية الطبقة المتوسطة ، وتركيزها على الحرية السالبة للفرد . وكما تحدث ليبرالية القرن التاسع عشر النظم المطلقة الأقدم ، كذلك تحدثها بدورها جملة أنظمة : القومية والاشتراكية ، بل وليبرالية جديدة تطالب بالحرية الموجبة ، أو بخضوع الفرد لنفس جماعية « عليا » . وفي عهد التصنيع السريع ، وازدياد السكان ، يصبح مطلب الإصلاح الاجتماعي الجذري - للتفرقة بينه وبين التغير السياسي فحسب - مطلباً ملحا .

٥ - وآخر سؤال يخص التاريخ : فأولا - فيما يتعلق بالاتجاهات الى الماضي : ما هي دلالة الماضي ؟ وهل يتعين على الحاضر أن يركز في فحصه على (الأجزاء ذات الدلالة أو المغزى في هذا الماضي) وكأنه ينظر الى معلم كبير ، أم أن عليه أن يتحرر منه ، بحثا عن الهوية والحقيقة ؟ على أن سؤال التاريخ يحاول أيضا الاطلاع على المستقبل مثلما يحاول الاطلاع على الماضي والحاضر . وهذا يعنى انه يحاول الاطاحة بالتيار التاريخي برمته ، ويحاول أن يهتدى الى فهمه ، وهل له أى « معنى » : هل يتحرك التاريخ تجاه أى اتجاه منظور ، أم أنه يتحرك حركة دائرية ، كما اعتقد القدماء ، أو ربما فى شكل حلزوني ، أو فى خط مستقيم . هل يظهر فيه اذن نوع ما من التصميم ، وهل يخضع لقانون ، وهل يتحرك تجاه هدف ؟ وما هي محركاته الأساسية : القدر أم الارادة الحرة ؟ ارادة الله أم ارادة الانسان ؟ « فكر العقل أم قوى لا شخصية معينة مثل المذاهب الاقتصادية والتكنولوجية وما أشبه » ؟

وفي العصر الحديث ، تركز فلسفة التاريخ - وهو الاسم الذى تتخذه هذه الأبحاث - على فكرة التقدم . وهذه الفكرة التى سطعت بقوة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وأدت الى استبعاد التفسير المسيحى أو اللاهوتى للتاريخ ، التى قدم بيانها الكلاسيكى القديس أغسطين . ورغم أنها دعت أيضا الى التقدم فى خط مستقيم الا أن فكرة التقدم لم تتجه الى مدينة الله التى تعد خارج التاريخ ، ولكنها اتجهت الى مدينة دنيوية خلقها الانسان على الأرض ، ورغم أنها استمرت تحظى بمؤيدين فى القرن العشرين الا أن الايمان الدنيوى قد تزعزع فى العصور الحديثة وبخاصة بعد ظهور فكرتين أخريين : احدهما متفائلة نوعا والأخرى متشائمة . « والتاريخية » هى من نتاج القرن التاسع عشر بصفة أساسية ، ووليدة الولع بالتنوع اللامتناهى للظواهر التاريخية التى لا نهاية لها ، وبوحدة كل عصر وحضارة من العصور والحضارات المتلاحقة . وهكذا فانها ركزت على الاختلاف العميق بين التاريخ والفلسفة . فالتاريخ بفضل ما فيه من ثراء وتركيب يقاوم كل تعميم مجرد ، بما فى ذلك قانون

التقدم . وفى الوقت الحديث العهد ، حدث اتجاه الى ما هو أبعد من ذلك
اذ بدأ التاريخ بلا معنى ، بل وفى شكل كابوس . فلقد كشفت لا معقولة
الأحداث المعاصرة بكل وضوح عن وهم وجود تقدم تاريخي . وفى
أواخر القرن التاسع عشر ، كان فردريش نيتشه يتحدث بالفعل عن مرض
الانسان الحديث ، وآراءه المتساهلة عن التاريخ ، وبدت له نظرية الدورات
التاريخية أو « الرجعى الأبدية » فى التاريخ أقرب الى موافقة الوقائع .

وليس القول بأن هذه الأسئلة الخمسة قد أثرت بقدر متساو فى
كل عصور التاريخ موضع نزاع . غير أن الحقيقة ليست كذلك . فقد
يتخذ أحد الأسئلة الصدارة ثم يعقبه سؤال آخر ، تبعاً لحالة المعرفة
والاحتياجات التى يشعر بها العصر . فمثلاً سؤال الطبيعة قد أحدث
اضطراباً غير عادى فى القرن السابع عشر مثلاً أحدث سؤال الانسان
اهتماماً مشوشاً فى القرن العشرين . وعقب على المسألة الأخيرة عالم
النفوس فرانز الكسندر ، ولاحظ أنه فى عصور الأوجاع الحادة نسبياً
والضغط الاجتماعى فإن الذهن يتركز على مركز المتاعب أى على الانسان
ذاته (٥) . وفضلاً عن ذلك ، فإن مقدار الاهتمام الذى يحدته أحد الأسئلة
يتحكم فى مكانة أنواع معينة من الدراسة أو البحوث الفكرية . ولاحظ
المؤرخ ادوارد جيبون هذه العلاقة المتبادلة فى مقال لمّاح نشره فى شبابه
قال فيه « فى أيامنا هذه ، تجلس الفزياء والرياضة على العرش » (وان
كان سقوطهما قد لا يكون بعيداً) . أما السياسة والبلاغة فانهما قد
سادا فى جمهورية روما كما ساد التاريخ والشعر فى عصر الامبراطور
أغسطس ، وسادت الفلسفة المدرسية (السكولانية فى القرن الثالث
عشر ، (٦) .

ولا يعنى بروز سؤال ما فى عصر معين احتجاب الأسئلة الأخرى .
اذ أن الأسئلة الأخرى تواصل سيرها . واذا تعرضت للاستخفاف نسبياً
فى وقت ما ، فانها تعود للصدارة فى وقت آخر . ولكن هل يعد السؤال
الدينى استثناء ؟ أنا لا أعتقد ذلك ، وبخاصة وفقاً للتعريف الذى ذكرته .
والقرن العشرون يشهد ذلك . فبالرغم من تقدم التيار الدنيوى ، بكل
تأكيد ، إلا أن القرن العشرين قد شهد أيضاً بزوغ مذاهب لاهوتية
نشطة وحية (١٨) جديدة وكذلك ظهور مؤلفات حافلة بالشوق الدنيوى ،
وان لم تك حافلة بالايان . والسر وراء مواصلة هذه الأسئلة الظهور فى

(٥) Our Age of Unreason — Franz Alexander ١٩٤٢ — ص ٢٥ .

(٦) «Essai sur l'Etude de la — Edward Gibbon ١٧٥٩ —

John Murray أعمال متنوعة ١٨١٤ ص ١٦ ، ١٧ .

وقت واحد هو أن طبيعة الانسان تدفعه الى اثارها ، ولأنها مترابطة كالوشائج .

ولقد زعم الاليزابثيون في عصر الملكة اليزابث أن هناك تناظرا بين ثلاثة نطاقات من العالم : الكون والروح الفردية والدولة السياسية . وما يحدث لأحد هذه النطاقات له ردود فعل على النطاقين الآخرين . فإذا اغتصب قيصر العرش سيحدث « صراع مدني في السماء » ، وكذلك في الدولة ، كما أن قيصر نفسه سيشعر بتأنيب الضمير . والأمر بالمثل بالنسبة للأسئلة الخمسة . فهي مكونات لكل Weltanschauung أي رؤيا جامعة للحياة ، ومن ثم فانه من المتعذر في الواقع أن نسال أحد هذه الأسئلة ، دون أن نستنتج أو نستخلص نتائج أخرى عن باقي الأسئلة . فكيف نتساءل عن ماهية المجتمع أو ما ينبغي أن يكون عليه غير أن تتوافر لنا خواطر ، ربما كانت متحيزة أو « غير مدونة » عن الطبيعة البشرية ، والتاريخ ؟ ألا يؤدي عدم الايمان بالله ، أو بأي نوع من الآلهة الى أحداث ردود فعل على فكرتي الطبيعة والانسان وهكذا ؟ . وفي الواقع أن هذا التأثير المتبادل محمل على تاريخ الأفكار . فهذا التناظر ليس مجرد احتمال منطقي ، ولكنه حقيقة تاريخية فعلية . فإذا أثرنا سؤال الطبيعة في عصر جاليليو (وأجبناه بأساليب مستحدثة متطرفة) فإن هذا سيؤدي الى حدوث كارثة خلال مدة قصيرة من الزمن في فكرتنا عن الحكومة المقدسة والانسانية واتجاه التاريخ وسيطرة الانسان عليه .

ان هذه هي الأسباب التي دفعتني الى وصف هذه الأسئلة بأنها دائمة ، رغم تقلبات (الموضة) . والظاهر أن الفيلسوف المؤرخ الانجليزي روبين جورج كولنجوود الذي فكر كثيرا في هذه المسائل لا يقر هذا الرأي ، ففي كتاب سيرته الذاتية An Autobiography حدثنا كولنجوود عن عراكه الباكر مع أنصار مذهب « الواقعيين » في أيامه . اذ اعتقد « الواقعيون » أن المشكلات التي تخص الفلسفة لا تتغير . واعتقدوا أن افلاطون وأرسطو وأبيقور والرواقيين والمدرسين وأنصار ديكرات . . الخ ، قد سئلوا من نفس المجموعة ، وأنهم أجابوا عنها اجابات مختلفة (٧) . وشيئا فشيئا ، وبعد أن تأمل كولنجوود نظرية أينشتين « النسبية » ، انتهى الى النتيجة القائلة ، بأن هذا الفكرة باطلة ، وأن الأسئلة وكذلك الاجابات نسبية لعصرها ، وأنه لا وجود لمشكلات أو أسئلة أبدية ، والاختلاف بين موقفى وموقفه ظاهري أكثر منه اختلاف حقيقي . فما من بخاطر كولنجوود هو نوع أكثر محدودية من الأسئلة أو التساؤلات ،

(٧) An Autobiography — R. G. Collingwood, ١٩٣٩ - ص ٥٩ .

لمثل الآتى : هل كان افلاطون وتوماس هوبز يتحدثنان عن نفس الشيء ، عندما تحدثا عن الدولة ، وأنا أقر أنهما لم يتحدثا عن نفس الشيء ، وأن ما جال بخاطر افلاطون كان « الدولة المدينة » الاغريقية ، أما ما فكر فيه هوبز فكان الدولة المطلقة فى القرن السابع عشر ولكنى اذا اعتمدت فى حكمى على كتابين من كتبه الأخرى (٨) ، سنرى أن كولينجود كان سيقرب بكل تأكيد أن المشكلة الأرحب للمجتمع ، (كما عرف فيما سبق) ومشكلة الانسان قدم كانت أبدية عند كل من افلاطون وهوبز ، وهكذا . فمن حقيقة بزوغ بعض الأسئلة ، على نحو متواصل ، الى حد ما ، فانها تكون متأنية ، فاننى أستنتج أن هناك عنصرا من الثبات وسط التغير التاريخي .

(٨) The Idea of Nature - وذكرت فى المخطوطة ف ٢ ، وكذلك
فى كتاب The Idea of History ١٩٤٦ ، وفيها ناقش كولينجود عدة اجابات
فى سلسلة تاريخية لنفس السؤال .

من الكينونة الى الصيرورة

ولكن فى النهاية أصبح « التغير » ملكا ، كما قال هيراقليطس ، او على أى حال قد أصبح ملكا فى فكر أوروبا الحديثة والغرب . ان هذا هو الموضوع الأساسى الذى سيعرض فى هذه الصفحات ، أى القول بأن « الصيرورة » قد حلت محل الكينونة كمقولة أساسية فى الفكر الأوروبى بين عهدى فرنسيس بيكون وهنرى برجسون (وحتى عصرنا الحالى) . وسجل ارنست رينان هذه الحركة الهيرقليطية فى كلمات كتبت منذ أكثر من مائة عام عندهما قال :

ان الخطوة الكبيرة الجديدة التى اتخذت فى النقل الحديث هى « احلال مقولة الصيرورة محل مقولة الكينونة ، وحلول النسبى محل المطلق والحركة محل السكون » (١) .

« والكينونة » ، كما يجب أن يكون واضحا لاتدل هنا على مجرد الاجابات الجديدة المتغيرة على أسئلة دائمة قد يسلم بها . ولا تدل أيضا حتى على الثورات الكبرى فى الأفكار ، انها تشير بدلا من ذلك الى أسلوب فى التفكير الذى يتأمل كل شئ : الطبيعة والانسان والمجتمع والتاريخ والله ذاته . *sub species temporis* ، لا كاشياء تتغير فحسب ، ولكنها تتطور دون توقف الى أشياء جديدة ومختلفة . فهى لا تعتقد فى وجود ثوابت ومطلقات وأفكار « أبدية » . ومن الناحية التاريخية ، فان « ماهيتها » كما لاحظ جون ديوى فى أعقاب تأثير الداروينية على الفلسفة تعتمد على تحول فى الاهتمام من الثابت الى المتغير .

« ٠٠٠ » والمعاني التي سادت فلسفة الطبيعة والمعرفة لمدى ألفى سنة،
 أى التصورات التي أصبحت من المقومات المألوفة للعقل ، قد استندت
 على الزعم بتفوق الثابت والنهائي . أنها قد استندت على النظر الى التغير
 والأصل كعلامات للنقص ، والابتعاد عن الحقيقة . وعندما وضع كتاب
 (أصل الأنواع) يديه على السفينة المقدسة للثبات المطلق ، وعندما نظر
 الى الصور التي اعتبرت كأنماط للثبات والكمال ، كأشياء تظهر ثم تختفى ،
 فإن هذا الكتاب قد أقدم أسلوباً فى التفكير كان من المتوقع فى نهاية
 المطاف أن يحدث تحولا فى منطق المعرفة وفى تناول الأخلاق والسياسة
 والدين بالتبعية » (٢) .

ان هذا الاحساس بالضرورة فى صميمه ما أصبحنا نعنيه بالحداثة
 أو « بالعقل الحديث » . ان هذا الاحساس لم يبدأ بداروين ، كما يعرف
 ديوى جيدا . ان بذوره تتردد الى القرنين السادس عشر والسابع عشر ،
 فى التصورات التي استثنائها كشف ما وراء البحار والعلم
 الجديد Scienza nuova لعالم جديد دائم الاتساع من المعرفة . ومع هذا
 فقد ظل هناك الكثير من « الكينونة » فى الفكر الغربى حتى فى القرن
 الثامن عشر ، وبعده ، كما سنرى . فحتى الإصلاح الدينى الذى اندفع
 فى كل الجهات خلال عصر الثورات فانه كثيرا ما وضع مسلمات لصورة
 جديدة من الكينونة زعم أنها أكثر كمالات من المسلمات القديمة . ولكن
 على عهد رينان تحول المد ، وبدأ العالم الذى سبق أن ظهر بمظهر العالم
 الثابت نوعا - على أقل تقدير من ناحية غاياته القصوى وإطاراته الأبدية -
 بدأ الآن يظهر بمظهر العالم الدينامى الذى لا يتوقف عن الحركة . قال
 توماس هنرى هكسلى :

« أهم صفة للكون هى عدم ثباته » . وكان هكسلى لسان حال جيل
 كامل فى هذا الموضوع . والآن لقد أخصبت النظرة التاريخية التطورية ،
 كما نستطيع أن نسميها كل فرع من فروع الفكر تقريبا ، بما فى ذلك
 اللاهوت والأخلاق والفلسفة الاجتماعية . وبلغت ذروتها فى نظرة نسبية
 متطرفة تجرات على الهجوم حتى على الحصون الداخلية للنفس ، كما حدث
 فى فلسفة هنرى برجسون . ورغم أن برجسون قد خلط بين الكينونة
 والضرورة بطريقته الخاصة ، الا أنه يعد أفضل نموذج لفيلسوف
 الضرورة .

« بداية لقد اكتشفت أننى أنتقل من حالة الى حالة . هذا يعنى أننى

The Influence of Darwin on Philosophy. — John Dewey. (٢)

١٩١٠ ص ٢١ ص ٢

أتغير بلا توقف ، غير أن هذا القول لا يكفي ، فالتغير أكثر جذرية مما نميل إلى الافتراض ، لأنني عندما أتحدث عن كل حالة من حالاتي فإنها تبدو كأنها كتلة ثابتة ، وأنها تمثل كلا منفصلا . . . والحقيقة أننا نتغير بلا توقف . وهذه الحالة ذاتها ما هي الا تغير أيضا » (٣) .

ينبغي أن تقارن صورة اللا ثبات عنده برجسون بتأكيده شهير لفيلسوف فرنسي عن النفس : « أنا أفكر . » إذن فأنا موجود ، فرغم أن رينيه ديكارت قد بشر أيضا بثورة في الفكر ، فإنه كان يعرف أنه موجود في كل الأزمنة ، أي كجوه من مفكر ، وكان إلى جانب ذلك يتأمل كونا ثابتا مضمونا من الله (وإن كان هذا الكون لم يتصف بالتقليدية في كل نواحيه) ، أما برجسون فقد أدرك أولا الديمومة أو التغير الذي لا يتوقف داخل الكون ، بل وداخل نفسه أيضا .

إن هذا الاتجاه الكامل من الكينونة إلى الصيرورة ، والذي ازدادت سرعته في القرنين التاسع عشر والعشرين لا يستطيع تصويره بغير الهزات الكبيرة في المصور الحديثة كالثورة الفرنسية والثورة الصناعية والثورة التكنولوجية في الناحيتين الآلية والكهربائية ، التي أحدثت تراخيا في النسيج الاجتماعي التقليدي لأوروبا القديمة . فقد زادت من سرعة خطى الحياة ، وقذفت الحواس بمؤثرات ومنبهات جديدة لا حصر لها . ومع هذا فإنها مدينة أيضا لثورة أبكر بدأت في العقل . إنها الثورة العلمية لجاليليو ونيوتن بلا شك ، والتي أحدثت نوعا خاصا من الكينونة . فقلقد علمت الناس التفكير اعتمادا على قوانين ثابتة ، والاعتماد على نماذج آلية كاملة . غير أنها قد رعت أيضا نمطا من العقل حطم الأصنام التقليدية ، بما في ذلك صنم العقل نفسه . فلقد أصر العقل العلمي الدائم القلق والتبرم ، والذي لا يعرف القناعة بالحقائق الحاضرة ، على إخضاع فروضه لإعادة النظر المستمرة ، وعلى تغييرها (الفروض) إذا اقتضت الضرورة على ضوء أي دليل جديد .

وقد بدا واضحا أن « الصيرورة » تصور ناسف قادر على تحطيم العوالم ، وإن كانت لا تسمح في صورتها الحديثة الأكثر تقدما حتى بإنشاء عوالم . وتبعاً لهذه الخاصة ، فقد كان لها آثار سيكلوجية متنوعة . وهذه مسألة يسهل تحليلها . ومن المستطاع أن تكون - وقد كانت كذلك في نظر الكثيرين - فكرة باهرة يسرت للأرواح الحرة - كما قال نيتشه - أن تبحر بسفنها في « بحار مفتوحة » . وبست فكرة العيش في عالم

لا يتوقف عن التغير لآخرين مثيرة للأسى ، وكان هيراقليطس يسمى لأسباب مفهومة بالفيلسوف الباكي . ولقد بكى لأنه اعتقده أن النار رمز التغير هي الأساس النهائي للكون ، وما يولده النار هو موت شيء آخر . هنا نصادف نمطين من « العقل الحديث » ، أحدهما يستثيره التغير وتملاه الدهشة والتوقعات والنبؤات وتدفعه الى التنقيب عنها . والآخر يشعر بالاعياء لأنه مرغم (٣) ، على استمرار التكيف معها ، ويثير حيرته الافتقار الكامل للاستقرار واليقين .

لما هو تأثير كل ذلك على الحضارة ؟ ساعود للكلام عن هذا السؤال في فصل من الفصول الختامية . ويكفي القول هنا أنه من الصعب أن نرى كيف تستطيع الحضارة العيش طويلا اعتمادا على الصيرورة وحدها . فالحضارة تتطلب بكل تأكيد مزاجا سليما من الصيرورة والكينونة . والصيرورة تضمن لا مجرد استمرار التقدم ، ولكنها تساعد على استحداث أشكال جديدة من المخلوقات . أما الكينونة ، فانها تزود الحضارة بالاتصال والاتجاه . ولكن كيف نعثر على الكينونة ثانياً ، على أقل تقدير بأى معنى من المعانى المقبولة على نطاق واسع في عصر الصيرورة . ان هذا لغز محير . وهذه هي المشكلة العظمى للقرن العشرين .

الجزء الثانى

القرن السابع عشى

- الكينونة فوق الصيرورة
- طبيعة جديدة
- الايمان والعقل
- عظمة الانسان ، وتعاسته
- الله الشافى
- القدامى والمحدثون

الكينونة فوق الصيرورة

لم تثبت محاولات تصنيف فكر القرن السابع عشر نجاحها كثيرا . وهذا لا يدهشنا ، لأن القرن السابع عشر كان عصر المتباينات الكبرى ، بل والاستقطابات . فلقد انقسمت أوروبا الى معسكرين ثابتين للكاثوليكية والبروتستانتية ، كاسبانيا الغارقة في الغيبيات ، والجمهورية الهولندية الشديدة الالتصاق بالأرض ، وفرنسا « الكلاسيكية » وإيطاليا « الباروكية » ، والمانيا الممزقة المشتته ، بعد أن وجهت لها حرب الثلاثين عاما لطمة عنيفة ، وفرنسا على عهد البوربون ، التي نجحت في بحثها عن الوحدة والقانون والنظام ، والتجريبية الانجليزية ، والعقلانية في أوروبا . ولاداعي لذكر المشاحنات الأبدية بين الطوائف الدينية والفلسفية والسياسية في كل بلد ، وفي عقول كثير من الأفراد ، والتوتر بين العلم والخرافة .

هل هو عصر بوجهين ! انه عصر كثير الشبه بالهيدرا . وعلى أية حال ، انه ليس الميدان الواعد لتجميع فنون متعددة ، حتى عند موفق مقتدر مثل الفيلسوف لايبنتز .

ومع هذا فقد كانت هناك أمثلة للوحدويات . ومن الحق أن ثمة مبررات لتسمية القرن السابع عشر أول قرن حديث يدخل في العصر الحديث ، الذي لم يسلك طريقه بعد في بعض نواح . والأسس التي يعتمد عليها في وصف القرن السابع عشر بالحدثة بعضها سيكلوجي ، يعني أنه خلال هذه السنوات ، بدأ المثقفون في أعداد كبيرة يتصورون أنفسهم بوعي كمحدثين يختلفون عن القدامى (١) ، أو حتى عندما لم يستخدموا بالفعل المصطلح « حديث » ، فانهم كانوا يتصورون أنفسهم يفعلون شيئا جديدا .

(١) استعمل الكاتب كلمة Moderns بمعنى فريق المحدثين ، كما استعمل كلمة Ancients بمعنى فريق القداماء . وقد راعينا في الترجمة ذلك للفرقة بين الكلمتين في استعمالهما المادى ، واستعمالهما كمصطلحين .

من الناحية التاريخية ، ومن ثم فانهم يستهلون عصرا جديدا من الفكر . كذلك ، والأهم ، مع ذلك ، بغض النظر عن كيف فهمت حين ذاك ، الا أنه قد بدأت تظهر ما يجب أن نسميه بالنظرة « الحديثة » للتفرقة بينها وبين ما نسميه على سبيل المثال بالنظرة الوسيطة ، أو القديمة . وبهذه المناسبة ، كانت هذه النظرة الحديثة هي الطريقة التي نظر بها فولتير الى قرن لويس الرابع عشر . وعنى فولتير بهذا - ومن ناحية الفكر على أقل تقدير - القرن السابع عشر في جملته ، وأوروبا ، وكذلك فرنسا . وفى الفصول التي استهلت فكرة أصيلة عن العلوم والفنون فى عصر لويس الرابع عشر ، خص فولتير بالتعقيب منجزات « المحدثين » ، الذين احرزوا تفوقا نابها ، وبخاصة فى الفلسفة ، رغم مالاقوا من معارضة .

وجرت العادة على الاعتقاد بأن الأنسب هو بدء الحديث عن الفكر الأوربي الحديث بعد النهضة وعصر الإصلاح الدينى ، غير ان الهيومانيين (الانسيين) فى عصر النهضة والبروتستانت لم يعتقدوا فى الأغلب أنهم محدثون الا من ناحية معارضتهم للقرون الوسطى . وكان الاثنان فى صميمهما من الأصوليين ، الذين يسعون لاعادة احياء نماذج بدائية أو قديمة من الفكر والحضارة من الاغريق أو روما أو من الكنيسة المسيحية الباكرا ، ومنافستها . هذا لا يعنى أن ننكر أن الرينسانس عندما تركزت على نوع جديد من الهيومانية ، وأن البروتستانتية عندما تحدث العقائد والسلطات التقليدية ، كانتا حركتين قويتين للفكر ، أو ننكر أنه كانت لهما آثار هامة أثرت على الأساليب الجديدة للفكر . ومع هذا فمن الناحية السيكلوجية ، فلقد جنحت هاتان الحركتان الى النظر للماضى لاستلهامه والاسترشاد به . وهذا لا ينطبق على المحدثين فى القرن السابع عشر ، الذين نظروا الى المستقبل أكثر من نظرهم الى الحاضر . وأجمل سير فرئيسيس بيبكون - وهو من نتاج عصر النهضة والبروتستانتية ، وكذلك من نتاج الثورة العلمية - هذا النوع الجديد من الحداثة ، كما كان نموذجا له .

وليس من شك فى أن خصائص هذا القرن وهذا العصر تطرح بعض المشكلات . أولها - مشكلة « سمانتكية » نستطيع أن نعرضها عرضاً سريعاً ، لأن كلمة حديث تحتاج الى تعريف وتحديد . فهمى قد تعنى مجرد معاصر أو حاضر . وفى هذه الحالة ، سيكون هناك محدثون فى كل جيل . ومن ناحية أخرى ، فقد يدل المصطلح على اتجاهات وأفكار ذات نوع خاص : ولا يخفى أننا استعملنا كلمة حديث بهذا المعنى الأخير ، وبطريقة أقل

حيدة . وحتى لو كان ذلك كذلك ، فإن مفهوم الكلمة يتغير أحيانا تغيرا جذريا فى العصور المختلفة للتاريخ . ففىما بعد سنصادف أنواعا أخرى من الحداثة كالحداثة الرومانتكية مثلا ، وحداثة القرن العشرين ، وهما تتعارضان مع الحداثة التى ظهرت فى القرن السابع عشر . ويكفى القول بأن كلمة « حديث » هنا تشير الى هذا النمط الأخير « للمحدثين » الذين نوه عنهم فولتير فى كتاباته . وعلى النظرة الحديثة للعالم التى ساعدت على تأكيده ، والتى تحدث فى نهاية المطاف قوة سائدة فى الحضارة الأوروبية .

وفى تلك الأيام الباكسة ، كان لكلمة حديث رنين مثير للجدل ، وكانت شديدة الارتباط بتصورات وقحة جديدة للتاريخ والمعرفة . وتعبر الأبيات الاستهلاكية لقصيدة شارل بيرو Perrault أيضا عن روح هذه الحركة ، وهى عن عصر لويس الأكبر (١٦٨٧) :

كانت العصور القديمة الجميلة دائما موضع تبجيل

غير أنى لم أعتقد أبدا أنها جديدة بالاعجاب

فانا أنظر الى القدامى دون أن أركع تحت أقدامهم (٢) .

وكما يقول بيرو يستطيع المرء أن يقارن قرن لويس الرابع عشر (العالم الحديث) بقرن الامبراطور أغسطس دون أن تسمى هذه المقارنة الى لويس . وكتب أحد المعاصرين « أيها المحدثون تشجعوا . فنوقفكم هو المميز . أما ما هو هذا الموقف ، وما تضمنه ، فيجىء الكلام عنه فى السياق .

وثمة مشكلة أخرى ، أخطر نوعا ، اذ كان « المحدثون » وفقا لتعريفهم يمثلون الأقلية فى القرن السابع عشر . ومع هذا فقد كان عددهم لا بأس به ، وفى ازدياد مستمر . وعلى نهاية القرن السابع عشر ، فإنهم أحرزوا انتصارات ملحوظة على سبيل المثال فى الاكاديمية الفرنسية ذاتها التى انتخبت سنة ١٦٩١ للعضوية الأديب الفرنسى فونتنيل ، الذى يعد الكوكب اللامع عند المحدثين العصامين ، رغم اعتراض صفوة أدباء فرنسا . وإبان حكم لويس الرابع عشر ، يقول فولتير أيضا « رأينا توطد جمهورية أدبية Une republique litteraire فى أوربا ، تشكلت دون أن يحس بها أحد رغم الحروب والصراعات الدينية » . وانصبت اشارة فولتير أساسا

La Belle antiquité fut toujours vénérable — Mais je ne crus (٢)
jamais qu'elle fut adorable — Je vois les anciens sans piler les genoux

على «المحدثين» أو الفرتيوزو كما كانوا يسمون أحيانا ، ولنسميهم بالعربية « الجهابذة » ، أى أولئك المذنبين كانوا يناصرون « الفلسفة الجديدة » فى كل مكان وأى صورة ، وكذلك على أولئك الذين ناصروا انتطورات الجديدة فى الأدب والفن - وبخاصة فى فرنسا - بل وفى الأخلاقيات . وتضمن هؤلاء رواد العلم والفلسفة فى العصر وكذلك كثير من الهواة والمحدثين . وهذه ظاهرة لها دلالتها . ويقول الأسقف سبرات « ان كل الناس على اختلاف نحلهم قد سمح لهم بالالتحاق بالجمعية الملكية الجديدة فى انجلترا ، من نبلاء ورجال أعمال ، ورجال دين ، وفلاسفة أيضا (٣) ، وعلى الرغم من أن الجمعية قد ضمت عددا كبيرا من الأعضاء بحكم الوظيفة ، الا أن العدد الأكبر كان من «الجنتمان» الأحرار غير المقيدين بأى رأى رسمى . وشهد سبرات أيضا فى هذا الكتاب وهو أول تاريخ للجمعية الملكية (١٦٦٧) بالحماس المتصاعد للعلوم التجريبية فى القرن السابع عشر فى انجلترا . واحتج النقاد لعدم وجود عدد كاف من أصحاب المزاج الفلسفى للجمعية ، ورد سبرات على ذلك بقوله ان المشكوك فى أمرهم لن يكون لهم أثر قوى ، بالرغم من العصر الذى نعيشه . « فى الوقت الحالى ، عبقرية التجريب مشتتة الى أبعد حد حتى أنه حتى فى هذا البلد (انجلترا) لو أننا أنشأنا جمعية أو جمعيتين أخرتين من هذا القبيل ، فأننا لن نشعر بأزمة كفايات للاضطلاع بمهامها . ان كل الأماكن والمواضع مشغولة ومتحمسة الآن لهذا العمل» (٤) . وفى فرنسا ، لم تعكس كل من الأكاديمية الأدبية - السابق ذكرها آنفا - أو الأكاديمية العلمية academie des Sciences مثل هذه القاعدة الاجتماعية العريضة كتلك الموجودة فى انجلترا - لأن العضوية كانت قاصرة على المحترفين الذين يعينون بمرسوم ملكى . ومن ناحية ، فلقد عرفنا بوجود جمهور مختلط من المستمعين المتحمسين فى المناظرات العامة التى كانت تدور حول الديكارتية فى الأقاليم ، وعن عروض علمية ومحاضرات تحضرها شتى أنواع الناس ، وفى باريس ذاتها ، رأينا المجالات الجماهيرية الجديدة ، والكثير من شباب الكتاب ، بل ومن النساء غالبا ، فى صف « المحدثين » وكان آل بيرو أفضل نماذج لهذه الحركة المحدثنة الجديدة . فهم أربعة أخوة . كل منهم متميز فى ناحية أو أكثر من العمل

(٣) تتبين حقيقة هذه الواقعة من السجل الأصل للجمعية الملكية . فمن بين الأعضاء أمانة لأول جمعية انجليزية ، تسمى بالجمعية العلمية ، كانت الأغلبية من الوجاه أو محترفى العلم .

The History of The Royal Society — Thomas Sprat (٤)

- الجزء الأول - القسمان السابع والثامن .

الفكرى ، أو له مكانة بارزة فى الحياة العامة • وكان ثلاثة من الاخوة الأربعة مهتمين بالعلوم ، وينتمون الى الحزب الحديث (٥) • ولانرمى هنا الى المغالاة ، فى الاشارة بما صادفه هذا الحزب من اقبال أو وحشة فى القرن السابع عشر فى أوروبا ، وجل ما نهدف اليه هو الاشارة الى أنه لم يكن يزداد عددا فحسب ، ولكنه كان يجتذب الاهتمام العام ، ويمثل وخزة هامة فى فكر القرن السابع عشر •

فهل كانت هذه الوخزة مساوية «لثورة» ، كما قال فولتير ؟ ان هذا الرأى يمثل مشكلة ، فلا أحد يشك أن القرن السابع عشر قد شاهد تغيرات هامة فى طريقة تفكير الكثيرين فى العالم ، ولكن الى أى حد كانت هذه التغيرات ترمى الى هدف بعيد ؟ هل استطاعوا زعزعة الأسس مثلما فعلت الثورة المسيحية فى عهد أبكر ، أو كما يفعل بكل تأكيد القرن العشرون الآن ، وأطلق عليه ما تشاء من أسماء ؟ أم أنهم كانوا أكثر اعتدالا نوعا ، بالمقارنة على سبيل المثال بالوعى الجديد الذى بزغ فى عصر النهضة (الرئيسانس) ، وان كان لم يحدث زعزعة فى المفروض التقليدية عند أى عدد من الناس يستحق الاحصاء ؟ • والموقف الآن هو كالاتى : حقا كانت هناك ثورة ، ولكنها لم تكن بالغة الأثر ، كما يوحى أحيانا • وتمشيا مع المصطلحات الواردة فى هذا الكتاب ، فاننا سنقول ان الصيرورة لم تنتزع الكينونة من عرشها فى القرن السابع عشر ، كما لم تتحداها تحديا خطيرا أو جادا ، كمقولة من المقولات الأساسية • للفكر ، وان اتخذت الكينونة صورا مختلفة ملحوظة • وبعبارة أخرى ، فالى جانب المستحدثات ، بقيت بعض المتواصلات الهامة ، ودعك من الكلام عن أثر السلفية ، حتى فى فكر « المحدثين » أنفسهم •

ومع هذا فان الثورة ليست موضع شك ، والقول بوجود ثورة لن يبدو مفاجئا ، بالنظر الى الضغوط القوية المستحدثة التى أثرت على بناء الفكر ، وتلاحمه فى القرن السابع عشر ، وجاءت الضغوط من جملة اتجاهات : من تفجر الأفكار العلمية فى عصر جاليليو ونيوتن • ومن عصر النهضة ، التى قامت ضمن أشياء أخرى ، بإعادة احياء معرفة الشكاك القديمى ، ومن عصر الاصلاح الدينى (البروتستانتى) الذى تحدى

(٥) كان كلود بيرو Perrault يتميز بصفات عديدة ، ومن بينها أنه كان أحد المهندسين الذين اشتركوا فى انشاء البهو الشهير للعمدة فى قصر اللوفر (المتحف الآن) • وكان مهتما بالتشريح وعلم وظائف الأعضاء • أما بيير بيرو فكان من رجال المال ، وترجم تاسوى ، واهتم بشرح الكثير من الأفكار عن المعرفة الحديثة والقديمة • وفيما بعد ، قام أخوه شارل بتقديمها الى الاكاديمية الفرنسية •

السلطات التقليدية ، كما فعل العلم ، وانما بأسلوب آخر . وجاءت الضغوط من عالم الحياة العملية ، أى من الحروب الدينية والثورة الصناعية والتوسع وراء البحار الذى جعل الأوروبيين يواجهون حضارات أجنبية . ولم يكن أمام الفلسفة خيار سوى الاستجابة واستيعاب أفضل ما هو ميسور من الأفكار الجديدة ، والمعلومات الجديدة ، والحقائق الجديدة . وقال انجليزى سنة ١٦٦٣ : « انه عصر تجيء فيه انفسه ، على نحو شبيه بقدم فصل الربيع . وهذا رأى . فانا أرى ضرورة الخلاص من كل القمامة القديمة ، وضرورة هدم الأبنية المتصدعة ، وأن يتحقق ذلك فى صورة فيضان جارف (٦) » . وبعبارة أخرى ، من هذا الوسط ، كان من المحتوم ، أن تنبعث اجابات حديثة على الأسئلة الدائمة ، كما حدث ترتيب جديد لمراتب هذه الأسئلة من حيث الأهمية . فأصبح سؤال « الطبيعة » محوريا ، كما يشهد انشغال الفلاسفة بها ، ومن قدرتها على جلفنة الفكر أو شحنه بالكهرباء فى كل الأسئلة الأخرى ، واتبعت « الطبيعة » نظرة جديدة مختلفة اختلافا جذريا فى أعقاب ثورات متلاحقة : الثورة الكوبرنيقية والجاليلية والديكارتية والنيوتينية . ان هذه الثورات وتعد الى حد كبير من خلق الروح الهندسية *esprit geometrique* — قد أثارت بدورها مشكلات عن الطبيعة البشرية ، وان كانت فى الوقت نفسه قد أثارت احساس الانسان بقدرته لا على قراءة الطبيعة والسيطرة عليها فحسب ، وانما على تنظيم المجتمع تبعا لمخطط أكثر عقلانية ، بل وربما أيضا قدرة الانسان على تشكيل التاريخ وفقا لأغراضه . وفى الوقت نفسه ، استمرت الأسئلة الدينية تثير الاهتمام والخلاف ، وشغلت فكرة الله مكانة هامة فى كل المذاهب الفلسفية الجديدة تقريبا ، ومع هذا فقد حدث تحول فى فكرة الله فى هذه المذاهب . فبعد أن كان اللاهوت ملكا على العلوم ، فقد قدرته على السيطرة على الفكر : الفكر فى الله ، وفى الطبيعة ، والانسان على السواء .

وعلىنا أن نذكر أن أبعد المظاهر تطرفا فى ثورة القرن السابع عشر — كما تبدو الآن — هى النظرة الجديدة للمعرفة التى استحدثتها . وهذه النظرة — وهى حديثة فى صميمها ولبها ، قد سبق أن سلم بها لعهد طويل . انها نظرة دينامية تعتمد على الانتقال من الغايات النظرية الصرفة الى الغايات النفعية والعملية . وكما هو معروف ، لقد دعا سير فرنسيس بيكون الى الربط بين الفكر والنظر والعمل ، وكان دائم التحدث عن

Experimental Philosophy — Henry Power

(٦)

أعادت Johnson Reprint Corporation بنىويورك طبع هذا الكتاب ١٩٦٦ وهى الطبعة المزيده ١٩٦٤ — ص ١٩٢ .

المعرفة ، « التي تأخذ بيد الانسان » وكذلك « التي تساعد على توسيع حدود امبراطورية الانسان ، بحيث يكون من أثرها أن تصبح كل الأشياء ممكنة ، وبالمثل فان رينيه ديكارت الذي كان أقرب شيها بشغالات النحل عند بيكون ، المنهكة في صنع العسل ، منه بالعنكبوت الذي ينسج من أجل النسج نسيجا من الفكر البحث . على أن ديكارت كذلك ، أراد المعرفة القادرة على أن تكون عظيمة النفع لهذه الحياة : « فبدلا من الفلسفة النظرية التي تدرس الآن في المدارس » كما كتب في أول مقال عن المنهج ١٦٣٨ ، « نستطيع أن نعثر على فلسفة عملية » فإذا عرفنا كيف تعمل الطبيعة ، يكون في وسعنا « أن نجعل أنفسنا سادة وملاكاً للطبيعة » . ان هذا المنظور النفعي مختلف عن المنظور التقليدي . اذ كانت نظرة أرسطو وأغسطين للمعرفة تؤكد المعرفة أو الحكمة لذاتها (٧) . ومع هذا فان هذه النظرة الجديدة كانت نتاجا لمجتمع المدن الذي ازداد اهتمامه بالتجارة ، وكان مهتما بالأعمال ، ولم تكن مجرد نفور من المدرسية الأكاديمية الجذباء التي بدت الآن عقيمة جذباء . وقال الأسقف سبرات : « ان الجمعية الملكية تطالب بفلسفة لنفع المدن ، وليس للتقاعد بعد المدرسة » (٨) . وكان من بين مشروعاتها كتابة تاريخ للتجارة ، نادى به بيكون . ومن الأمثلة الأخرى لهذا التحول في الاهتمام المناظرة (وهي نوع جديد من المشاحنات) في أواخر القرن السابع عشر في فرنسا ، حول الحياة النظرية ، كما يعرفها القسس بوجه خاص . وكان الرأي العام قد بدأ ينهض ويطالب القسس بتفصيل الناحية العملية على التأمل النظري ، وأن يوجهوا نظرتهم الى الغايات العملية مثل دراسة « العلم » ، وأن يكونوا أقل انزالا عن العالم ، وأكثر نفعا للمجتمع (٩) .

وكثيرا ما شدد بيكون على تقدم « التعليم » ، وحث الجميع عليه بما في ذلك ملك انجلترا . وهذه العبارة - وهي من المفضلات عند فرتيوزي (جهابذة) القرن السابع عشر ، قد ضربت على الوتر الحساس للدينامية

(٧) انظر فيما يتعلق بهذا الموضوع للفصل المتعار الذي كتبه John Herman Randall عن « المعرفة كقوة » في كتاب The Career of Philosophy نيويورك ١٩٦٢ الجزء الأول .

(٨) Royal Society - Sprat - انظر ملحوظة ف ٤ - الجزء الأول - القسم الثامن .

(٩) انظر في هذا الموضوع جوستاف لاسون ، L'Esprit Philosophique dans la littérature Française من ١٧٤٨ - ١٧٦٥ في مجلة Revue de Cours et Conférence باريس ١٩٠٧ - ١٩٠٨ ص ٧٢٣ - ٧٢٤ .

فى تصور المعرفة ، فبعد أن استشهد بىكون بصور الرحلات الى العالم الجديد (١٠) ، عبر عن أمله فى اتساع المعرفة بحيث تتجاوز كثيرا أى شىء اكتشفه القدماء أو المدرسيون ، اعتمادا على منهج فاسد . وهدف بىكون - كما قال - أن يكون مثل كولبس « أى يكتشف عالما جديدا » ، وأن يبحر مخترقا أروقة أعمدة هرقل ، رمز العالم القديم ، مبحرا فى المحيط الأطلسى ، لكى يكتشف جديدا . والآخرون قادرون على تحقيق شىء مشابه لو أنهم تخلوا عن التوقير غير المناسب للقدم ، وعن « الوثوق فى اناس تنسب اليهم العظمة » فى الفلسفة ، وأن يتبعوا الأورجانوم الجديد ، أو الأسلوب الاستقرائى الجديد فى الفكر ، ان هذه الدينامية ، وهذا الاحساس بأن العلم يتألف من تراكم المعارف ، لم تكن مقصورة بأى حال على البيكونيين أو التجريبيين . ولكن كان لهم فضل التعبير عن هذا الأسلوب فى انتفاخ على نحو قوى وحيوى . ويرجع ذلك بغير شك الى أنهم كانوا على وعى بما يتحقق بين يوم وآخر من جمع صبور للحقائق الجديدة التى كذبت الافكار القديمة . ويقول هنرى باور فى كتابه *Experimental Philosophy* (١٦٦٣) : « كم نحن مدينون للحضارة الجديدة ، عندما اكتشفنا الميكروسكوب الذى وعد بالكشف عن عالم بأسره من المنمنمات ، التى مازالت حتى الآن خفية عن العين . ومن يدرى الى أى حد ستصل مثل هذه الصناعة ؟ » لأن طريق الفن ليس له حدود . ومنذ الذى يستطيع أن يقول (لا مزيد) أمام محاولاته ؟ » وشابه باور بىكون لأنه اعتقد أن المحاولة الفكرية بطولية ، وأثنى على « الأرواح الطبيعية الطموحة التى أزاحت كل قمامة الماضى ، ومقاومات الأهواء ، لكى تفسح الطريق أمام القرائح الوثابة ، وبذلك تحلق فى آفاقها المنشودة » (١٠) . لقد توافر لباور وأقرانه بكل وضوح احساس حاد بالحركة للأمام أى « بالصيرورة » فى العلم .

يكفى هذا عن الثورة . وبقي أن نذكر شيئا عن « البواقى » و « المتواصلات » وتعد متساوية فى الأهمية ، لفهم فكر القرن السابع عشر .

(١٠) لقد استحوذت الرحلات على خيال الفنانين . ورسم المصور الفلنكى بان فان كيسيل لوحة تمثل أمريكا بين ١٦٦٤ - ١٦٦٦ - وقد ضمنها هذا الكتاب (لوحة غ ٢) . وهى نموذج تصويرى رائع لما ستعنيه الرحلات عند الكثيرين من الأوربيين فى القرن السابع عشر . ورغم ما فيها من ابتعاد عن الدقة فى التفاصيل ، وخلط بين « الهندين » إلا أن هذه اللوحات قد وجدت فى صورة مرئية تقدم الثقافة والمعارف الجديدة فى الجغرافيا والنبات والحياة الحيوانية ، وكذلك الانسان الذى يحيا فى مستوى الطبيعة .

Experimental Philosophy — Henry Power.

(١١)

(انظر ملحوظة « التمهيد وص ١٩٠ - ١٩٢ . وكان باور طبيباً ريفياً ومعضواً فى الجمعية الملكية . وكتاب فلسفة التجارب هو أول كتاب انجليزى يكتب عن الميكروسكوب .

ولا أعنى بالبواقى ذلك النوع ، من المصادقات أو الخزعبلات التى ظهرت على سبيل المثال - فى الهوس بالسحر فى ألمانيا إبان حرب الثلاثين عاما، أو الاعتقاد المتشجع بالشر حتى عند مفكر تقدمى مثل توماس هوبز ، وإنما أعنى أيضا شيئا أكثر تميزا تزداد حدة درايتنا به عندما ننظر الى الفن المعاصر أو العمارة المعاصرة . تأمل مثلا « تيماء » Vanitas فى لوحات القرن السابع عشر ، والتى ظهرت قوية لا فى اسبانيا وحدها ، فى الحركة المناهضة للبروتستانتية ، كما يتوقع ، بل وظهرت أيضا فى هولاندة حيث لم تفلح لوحات الطبيعة الصامتة المستحدثة ، والتى تمجد الحواس فى ازاحتها جانبا (اللوحتان ٣ ، ٤) . انظر أيضا الى المتمثلات العديدة للانتشار الدينى كما ظهرت عند بعض أعظم فناني هذه الحقبة . وهى أيضا لم تظهر عند الاسبان من أمثال خوان ثورباران ، ولكنها ظهرت أيضا عند بريننى ورسام الشخصيات (البورتريه) فيليب دى شامبين Champaigne فلوحاته الأخيرة الرائعة (لوحة ٥) تصور

راهبتين من دير يانسينى فى بوررويال ينتظران فى شوق المعجزة التى ستشفى الأخت كاترين ، ابنة الرسام ، من عرجها . هل الحياة حلم ؟ ان هذا هو الموضوع الذى تكرر ظهوره فى كل من الفن والأدب وموضوعات التمثيليات الدينية والديوية عند كالديرون دى لا باركا . وإذا استشهدنا بفقرة طويلة مما قاله بليز باسكال فى خواطره سنراه يقول : أليست الحياة ذاتها حلما ، ومنه تنغذى أحلام أخرى لانستيقظ منها الا عند الموت ؟ » فإذا كانت موجة المد قد زحفت بسرعة نحو « النفعية » على الأرض فى الفكر الفلسفى ، الا أنه قد بقيت رغم ذلك رواسب عنيدة من التعلق بالعالم الآخر استطاعت استثارة فن عظيم ، وليس من شك فى أن هذا الاتجاه الأخير قد وهن قرابة نهاية القرن . ومن ناحية أخرى ، فإن الإعجاب بالعمارة الكلاسيكية - وان لم يصحبه إعجاب مماثل بالعلم الكلاسيكى - قد نما وقوى ، وبخاصة فى فرنسا وانجلترا . ويبين عند كلود بيرو فى الجهة الشرقية للرواق فى اللوفر (١٢) ، وكذلك فى الولج بطراز بالاد فى الأبنية العامة والخاصة التأثير الباقي للذوق الكلاسيكى الموروث عن عصر النهضة .

غير أن أبعد المتباينات تأثيرا وأهمية هو غلبة استمرار الميل الى التفكير فى العالم بلغة الكينونة ، أو كما قال بول هازار « الثبات فى مقابل الصيرورة أو الحركة » . فلم تستطع حتى ثورة بالقدرد الذى وصفناه زعزعة هذا الميل الذى غرسه قرون طويلة من الفكر . ومع هذا فإن العادة

(١٢) يعتقد الآن أن آخرين ، من بينهم ليغو Leveau - وهو من مهندسى فرساي - قد اشتروا فى إنشاء رواق الأعمدة ، الذى بدأ البناء سنة ١٦٦٥ .

لا تفسر تفسيراً كافياً رسوخه وقوته في القرن السابع عشر . فهي تعكس أيضاً رغبة شديدة للتغلب على الفوضى السائدة في عالم الفكر ، وأيضاً في الحياة العملية . ولقد سبق أن لاحظنا حدوث أزمة فكرية في بداية القرن السابع عشر . أنها أزمة بدت لبعض سبب اتجاه الجميع الى الشك في الكون الكبير والكون الصغير ، أى في عالم السياسة والمعرفة ذاتها . وكانت الاستجابة للأزمة في صورة فلسفية جديدة ، الى جانب فلسفة قادرة في الوقت نفسه على تحقيق الاستعادة والمصالحة ، اذا أمكن الحصول على مبادئ دائمة وكلية جديدة ، اذا اقتضت الضرورة ، يستطيع الناس الاتكاء والاتفاق عليها ، بعد قرن ، أى قرن حركة الاصلاح ، الذى حدث فيه نقاش ديني وفلسفي مرير . ان هذه الحاجة لقهر الشك والعلو على الخلاف تفسر الكثير من فكر القرن السابع عشر ، أى البحث عن حقيقة موضوعية تعلو على اليقينيات الذاتية ، والرجوع الى « العقل » لا بغرض الشك فحسب ، وإنما لاعادة لم شمل العالم ثانية ، ومحاولة وضع قواعد وقوانين لكل شئ ابتداء من الطبيعة الى المجتمع والفن .

ومثلت « الكلاسيكية الجديدة » والعقلانية هذه الاتجاهات . والواقع أنه في هذه الناحية الواحدة ، أى في قبولهما المتبادل لنظام ثابت لا يتغير ، كان هناك تماثل ملحوظ بينهما ، وبطبيعة الحال ، كانت الكلاسيكية أكثر محافظة في روحها . وأجمل نيقولاس بوالو الفيصل الأعظم للذوق الأدبي في عهد لويس الرابع عشر ، المذهب الكلاسيكي في قصيدته التعليمية .
 l'art poétique — didactic (١٦٧٤) . كتب بوالو يقول :
 « دعوا الكاتب يسترشد بالعقل وبالمفاهيمية good sense (وقد تناثرت كلمات mot d'ordre في كل صفحة من صفحات كتاب بوالو على وجه التقريب) . فينبغي أن يتجنب الكاتب بأى ثمن « النزوة » « والمبالغة » اللتين عرضهما كتاب فرنسيون من أمثال فرانسوا ديون ورونسار ، وأن يتعلموا القواعد الصحيحة règles de devoir التى طرحها فى أول الأمر القدامى . وعلى الكاتب أن يدرس القدامى ، وبخاصة أمثال هوراس وفرجيل لهذا السبب بالذات ، لأنهما أول من أدرك ما هو عام وأبدى ، وهذا ما يفرق بينهما وبين ما لا يزيد عن العرض فى الطبيعة البشرية ، ولأنهما عبرا عن نفسيهما على نحو لم يتفوق عليه أحد حتى الآن من حيث الوضوح والجمال (١٣) .

(١٣) رغم أن بوالو كان زعيماً للرأي القدامى ، إلا أنه تنازل قرابة نهاية حياته وشهد بتفوق المحدثين فى بعض أنواع الأدب ، والفن وكذلك فى العلم . ولما كتب المنظم شعراً Lettre à Perrault (١٧٠١) اتخذ بوالو موقفاً قال فيه ان قرن لويس الرابع عشر أعظم من أى قرن بمفرده ، ولكنه لا يعادل كل القرون مجتمعة .

وهناك نيقولا آخر هو الرسام بوسان - الذى أثنى عليه بوالو - شارك أيضا فى هذه المشاعر . وكتب بوسان لصديق (١٦٤٢) يقول : ان ميولى قدفعنى الى البحث عن الأشياء البديعة التنظيم والمبتعدة عن الاضطراب والفوضى والى عشقها . وفى لوحات المشاهد الطبيعية عنده ، وبخاصة التى رسمها فى منتصف حياته الفنية ، حاول هذا الرسام الذى يعد أكثر الرسامين الفرنسيين كلاسيكية وثقافة ، على حد قول كينث كلارك (١٤) أن يضيف على الطبيعة « طابع النظام والثبات » فلا وجود لأى حركة فى لوحة جناز فوشيون Phocion (١٦٤٠) ؛ لوحة رقم (٦) . فلقد «هندس» الطبيعة وكشف عن وجود توازن متوافق بين المكونات الأفقية والرأسية . ولكى يحدث التأثير الأخير ، قدم فى فن العمارة المنقول أساسا من التصميمات القديمة معبدا وما شابه ذلك . وكان يرمى بلا شك الى العلو بالاحساس بالمثالية واللازمية .

وكان عالم رينيه ديكارت أفضل نموذج للعقلانى ، «مختلفا عن عالمي بوالو وبوسان فى جوانب هامة . اذ كان ديكارت محدثا لا يحترم المذاهب القديمة للفلسفة ، من أرسطية ومدرسية (سكولائية) . فلقد كان من انصار علم جاليليو . الا أنه قد طالب بالنظام والوضوح لكى يحارب الشك البيرونى العائد للحياة . وانتهى به الأمر الى العثور على « قواعد » ومبادئ » (وهما عنوانا كتابين من أهم كتبه) تتحكم فى كل من التفكير والكون على التعاقب . ويصح القول بأن ديكارت ، وكل أفراد عائلة العقلانيين فى الفلسفة ، التى ينتمى اليها ، قد خلقوا كونا كلاسيكيا « مسابرا للعصر » : متوافق وعقلانى وهندسى يستطيع تفسيره بلغة الماهية الأبدية والجوهر الأبدى . وتشاجر الفلاسفة العقلانيون حول عدد الجواهر وطبيعتها . وهل هناك على سبيل المثال جوهران كما قال ديكارت ، أم أن هناك جوهر واحد (سبينوزا) ولكن لم يشك أحد منهم فى وجود نوع من النظام الأساسى تخضع له كل الظواهر الكونية والسيكولوجية والاجتماعية . وهكذا تكون الكلاسيكية ، - مثل العقلانية - أو على الأقل عند الفلاسفة العقلانيين فى القرن السابع عشر - قد ناصرت فكرة وجود نسق « لازمانى » من الأشياء أو غير الخاضعة لزمان .

وليست هذه اللازمانية timelessness واضحة بقدر كبير فى

(١٤) Landscape into Art, Kenneth Clark ١٩٦١ - ص ٦٦
والخطاب المشار اليه كتبه بوسان الى مدام شاتيلو - واستشهد به هنرى بير Peyre
فى كتابه La Classicisme Français طبعة La Maison Française نيسويورد
١٩٤٢ ص ١٦٢ .

المذهب التجريبي ، أو التيار الفلسفي الآخر في القرن السابع عشر أو الباروك المقابل للكلاسيكية . اذ كان الباروك يعجب بالانحناءات والتوتر والحركة والمؤثرات القائمة على تضخيم المكان أو الفضاء أو الدينامية في عبارة أخرى - كما نرى في كنائس برنيني وبوروميني في روما .

وكما رأينا . لقد اتصفت التجريبية وحليتها العلم التجريبي بالمثل بالدينامية ، على أقل تقدير في تصورها للمعرفة . غير أنه لما كانت التجريبية قد تمسكت بالفروض الجامدة وبالفروض التي لن تقبل التصحيح مستقبلا ، فهل تستطيع التجريبية الادعاء بوجود معرفة كاملة أو يقينية في أي موضوع . على أن تجريبية القرن السابع عشر لم تكن بأي حال غير مخضبة بالعقلانية . ومع الاعتراف بأن ميتافزيقا جون لوك كانت أكثر تواضعا من ميتافزيقا ديكارت . إلا أن لوك قد آمن أيضا بوجود جواهر - أي بأجسام معينة في المكان . وعلى سبيل المثال ، لقد اعترف بفكرة العلية وبالله ذاته ، وهما ليسا من الموضوعات التي تصلح للتجربة المباشرة . ويجب أن نذكر أيضا أن فن الباروك ، رغم تفجيره في مؤثراته المثرية ، وتحديه للقواعد الكلاسيكية ، إلا أننا رغم كل ذلك نصادفه عادة في خدمة الكنيسة الرومانية ومبانيها . وكان برنيني ، وربما كان أعظم فنان في أوروبا من الاتقياء الصادقين ، ويبن ذلك في أعادته لخلق كنيسة القديس بطرس في روما (الفاتيكان) وكذلك في ممارسته للشعائر الروحانية للويولا .

ليس من شك في أن الحركات الجديدة في الفكر - بما في ذلك التجريبية الجديدة (وبخاصة عندما فسرها فيلسوف اسمى مثل توماس هوبز) - قد أزعجت الكثيرين إبان القرن السابع عشر . ومع هذا ، وكما تبين من الأدلة السابق ذكرها ، فإن الايمان بوجود عالم جوهري وراء المظاهر ، والايمان بكون ثابت ، قد ظل راسخا ، رغم تخفيه وراء أقنعة مختلفة كالديكارتية والنيوتينية . وبوجه عام ، فلقد استمرت اللكيثونة

(١٥) بطبيعة الحال ، يمثل هذان المصطلحان « الكلاسيكي » و « الباروكي » أنماطا مثالية . ومن الناحية العملية ، كثيرا ما اشتركت صفتي الكلاسيكي والباروكي معا عند نفس المؤلف ، أو نفس العقلي . وكما لاحظ Pierre Clarac في كتاب L'Age Classique - باريس ١٩٦٩ الجزء الثاني ص ٦٩ : « لن نستطيع العثور على كاتب واحد أو شخص واحد نستطيع أن نحدد هويته بحيث نقول أن الذوق العام كان كلاسيكيا صرفا أو باروكيا خالصا . فمثلا كان لويس الرابع عشر يتذوق الكلاسيكيات والباروكيات على السواء ، لو قصدنا بمعنى « باروك » ليس مجرد المبالاة ، إنما الحركة والتغير . ويشهد بذلك ما نلاحظه في التحولات التي لا تتوقف والزخارف والحليات في فرساي ، وبخاصة تضخيم المنظور كما هو الحال في حدائق لينوتر

السيادة على الصيرورة كافتراض أساسى فى الفكر الأوروبى ، ويكشف أى
فحص لاجابات القرن السابع عشر على الأسئلة الدائمة عن هذه الحقيقة .

وفى الختام ، ثمة كلمة لابد أن يقال عن الزعامة فى جمهورية الأدب
أو كوميونلت التعلم ، (كما سماها لوك) من ناحية كل من الأمم والمؤسسات .

وفىما يتعلق بمسألة الزعامة القومية فإن الرد على ذلك يتوقف على
أى طرف نختار التركيز عليه . هل نركز على الجوانب الثورية فى فكر
القرن السابع عشر ، أم على الجوانب المحافظة فيه . وناصر الاسقف
سبرات وفولتير الطرف الأول لأسباب بيئية . ومع هذا فقد كتب التاريخ
على نحو رحيب ملحوظ ، وبخاصة فولتير . وإذا تجاوزنا عن ناحية
التعصب عندهما ، فإننا نستطيع الاستفادة من مطالعتهما لهما فئمة توافق
ملفت بينهما فى شيء واحد ، وهو قولهما أن إنجلترا تسرع الخطى فى
المجال الثقافى أو الفكرى . ونحن نتوقع قيام سبرات ، كوطنى انجليزى ،
بالزهو لأن إنجلترا قد اتخذت الصدارة فى « الجامعة الفلسفية » على
سائر بلدان أوروبا . غير أن سبرات وهو أوروبى طيب ، كثيرا ما تحدث عن
نفوق الأوربيين بوجه عام على الهمج ، أو « على الأجزاء غير المتعلمة من
العالم الحاضر » ، وكان يعنى بهذا ، الترك والمسلمين ، والشعوب
البدائية وراء البحار ، وارتكبت حجته فى الثناء على الانجليز - وهى تقبل
المناقشة - وإن لم تبتعد كثيرا عن الصواب . على أن الانجليز قد تقدموا
شسوطا بعيدا فى العلم التجريبي . ولقد فعلوا ذلك ليس اعتمادا على
« العبقرية الطبيعية » فحسب ، ولكن لأنهم كانوا يقيمون فى عزلة فى
جزيرة وسط المحيط . وبنوا امبراطورية وراء البحار ، يتوقع الحصول
منها على كل أنواع الكشوف (١٦) . أما فواتير فقد كتب بعد عدة أجيال
ومن ثم فإنه قد استفاد - من استبصاراته للماضى ، واتفق فى رأى مع
سبرات (١٧) ، وكان على استعداد لتسمية القرن السابع عشر « بعصر
الانجليز » Le siècle de Anglais قرن لويس الرابع
عشر أيضا . فلقد كشف الانجليز عن تفوقهم على باقى الشعوب فى
« الفلسفة » ، بوجه خاص . ويقصد فولتير بالفلسفة خليطا من الفلسفة

(١٦) Royal Society — Sprat (انظر ملحوظة ٤) الجزء الثانى الأقسام :

١٠ ، ١٣ ، ٢٠ .

(١٧) ان نظرية فولتير العلوية الى أوروبا فى القرن السابع عشر ، يمكن العثور
عليها فى الأصول الثلاثين (وتحدث فيها فولتير عن العلوم) . وفى الفصول من
٣٢ : ٣٤ (الفنون الجميلة) فى كتاب عصر لويس الرابع عشر (١٧) .

والعلم . وكانت هذه هى الوسيلة التى خطرت ببال الناس حين ذاك ، ولعله قد قصد نيوتن ولوك ، ومن علماء الطبيعة روبرت بويل وادموند هالى وكذلك فرنسيس بيكون . ولكن من ناحية المنجزات الفكرية أو الثقافية فى جملتها ، فإن فولتير قد أعطى قصب السبق للفرنسيين . فأخيرا قد أصبحت فرنسا النجم القطبى لأوربا من الناحيتين الفكرية والسياسية على السواء . ولربما كانت متخلفة تخلفا طفيفا عن انجلترا فى العلوم . ولكن فى كل شىء آخر « كالبلاغة واللغة والأدب والفنون كان الفرنسيون هم واضعى شرائع أوربا » ، ولكن تحامل فولتير على ديكارت « الذى يحتقر التجربة » ، وبنى مذهبه فى الهواء ، قد أرغم فولتير على عدم الاعتراف بتفوق فرنسا الجديد فى الفلسفة . وصور فولتير إيطاليا ، التى كانت سيدة أوربا على عصر النهضة « بأنها فى حالة انحدار » . وما زال الايطاليون يعرضون منجزات محترمة فى العلم ، ولكنها تعتمد الى حد كبير على القوة الدافعة التى منحها جاليليو وتورشيللى . أما فى ناحية الفنون ، فرغم أن إيطاليا قد حافظت على جانب من مجدها التليد ، الا أنه لم يظهر فيه نظائر محدثة لناسو ورافايل « والظاهر ان انجابها لهم مرة واحدة فيه الكفاية » ، ورأى فولتير فى إيطاليا مطية للقسس ، وترتب على ذلك حرمانها من حرية الفكر دعامة أى فلسفة عظيمة ، ولم يدرك فولتير - كما يبدو - أهمية إيطاليا المستمرة ، لا كمجرد متحف للآثار والتحف ، بل كمولد لأفكار جديدة فى الفن . وذكر فولتير اسم برنينى (على الماشى) ، ولم يذكر كارافيجو على الإطلاق . ومع هذا فقد كان فولتير محقا من ناحية أساسية . فباستثناء الفن ، فإن إيطاليا قد تخلت عن عرشها الثقافى ، وأصبحت فى مكانة أدنى من كل من فرنسا وانجلترا .

هناك نقص خطير فى هذا المسح الأولى للعقل الأوربى ، لأنه استخف بالهولانديين . غير أنه لفترة ما ، كانت قصيرة للغاية ، احتلت الجمهورية الهولندية مكانة فريدة وعظيمة الأهمية فى الحياة الثقافية الأوربية . ومن المثير ان نقارن الهولانديين بالاسبان ، الذين يمثلون قمة خصومهم أثناء كفاحهم البطولى للاستقلال ، وحصلوا بعده مباشرة على الاستقلال بحكم الواقع de Facto ١٦٠٩ ، فكلاهما كان يمر « بعصر ذهبى » من الحضارة . ومع هذا فقد كان الهولنديون يمثلون المستقبل (بالمعنى السابق وصفه للثورة الثقافية) أما الاسبان فيمثلون الماضى . واكتشفت أسبانيا بطلة الحركة المناهضة للبروتستانتية منذ عهد فيليب الثانى « الهند الالهية » ، كما سماها أحد زعمائها الروحيين ، وكذلك جزر الهند الغربية . واستطاعت أسبانيا اخراج واحدة من المدارس الكبرى فى التصوير « الملوكى » فى أوربا ، كما أنتجت دراما عظيمة قلدت

فى شتى الانحاء ، الا أنها أهملت العلوم الى حد كبير . وعلى الرغم من أن سلطة الكنيسة قد ضعفت أثناء حكم فيليب الرابع ، الا أن الجانب الأكبر من الجهد الثقافى والحضارى لأسبانيا استمر مستنداً على الكنيسة والأديرة . ويشهد بذلك ازدهار الصوفية وانجازات فناني مثل ثورباران افضل نموذج لرسمى الرهبان والكهنة وخوان مارتينيث مونثانيث المثل الذى أبدع تماثيل للمفتونين والقديسين أثناء تأديتهم لشعائر الصلاة . ومن ناحية أخرى ، دخل الهولنديون عهداً من الواقعية (التى لم تكن بالضرورة لا دينية) التى عكست حضارة بورجوازية جديدة . وتعد مراعاة الظواهر الدنيوية مفتاح الحضارة الهولندية المستحدثة لا فى التصوير وحده - وهو معروف جيداً - ولكن فى العلوم والتشريع والفلك والآلات البصرية الميكروسكوبية والبصريات والتكنولوجيا التى تفوق فيها الهولنديون . وأصبحت هولاندة أيضاً مأوى للمفكرين فى القرن السابع عشر ، واجتذبت أمثال ديكارت وبييريل Bayle وجون لوك ، وهو ما يعزى الى حريتها الفكرية نسبيًا ، واحتملت الفيلسوف سبينوزا . وعلى الرغم من أن فولتير قد أعجب بكل تأكيد بحضارة أمستردام بوجه عام ، واختار عدة علماء هولنديين ، وأشاد بهم اشادة خاصة ، الا أنه كان أقرب الى اجحاف المنجزات الهولندية ، ولعل هذا يرجع الى أنه عندما انتهى من تأليف كتابه ، كانت هولاندة قد تراجعت الى قوة من الدرجة الثانية ، فحجبتها الأمة العظيمة La grande nation (فرنسا) ، واتجهت هولاندة بالفعل الى محاكاة الحضارة الفرنسية (١٨) ، ولم يعر فولتير انتباهاً كبيراً لألمانيا والألمان ، وان كان قد استند فى هذه الحالة الى مبرر قوى . فمن أثر حرب الثلاثين عاماً ، كانت ألمانيا لا تصلح للمقارنة فلسفياً بفرنسا وإنجلترا ، ولم تخرج من ألمانيا أية تيارات من الفكر ذات تأثير الا فيما بعد ، أى فى عهد متأخر . ويعود لايبنتز استثناء ، وبعد أن أسف فولتير لميتافيزيقية لايبنتز ، وصفه بأنه « أكبر علامة عالمى فى أوروبا » . اذ كان مبرزاً فى الرياضيات والقانون والشعر اللاتينى وكذلك فى الفلسفة .

وفى ألمانيا تدهورت الجامعات كمراكز للنشيط الفكرى . وحدث هذا ، وانما بدرجة أقل ، فى مواضع أخرى ، باستثناء الجمهورية الهولندية ،

(١٨) من جهة أخرى ، تحدث فولتير فى كتابه *Essai sur les moeurs et l'esprit* وهو كتاب ذو أبعاد أرحب - مما تميز به الهولنديون من حسن تدبير وبساطة ، وأنى على تسامحهم الدينى . ولكنه فى الفصل الثامن والسعين لم يمن بانجازهم الفكرى .

وربما انجلترا (١٩) ، ونحن نذكر هجوم سيكون الشديد على « الكليات فى أوربا » ، ووصفها بالنقص فى الفلسفة الحديثة والعلمية ، وأنها بحاجة للإصلاح (٢٠) . وكانت هذه شكوى عامة ردها المصلحون التربويون خلال القرن كله ، ورغم ما فيها من مبالغة ، إلا أنها كانت صحيحة فى جوهرها . ونهضت الفلسفة « الحديثة » خارج الدوائر الأكاديمية الى حد كبير . ومن بين العلماء المرموقين ، كان بعضهم من أساتذة الجامعة (كجاليليو فى بيزا وبادوا ، ونيوتن فى كيمبردج) . أما الأغلبية فلم يكونوا كذلك . وشجعت جامعة لايدن التى أنشئت ١١٧٥ لتخليد ذكرى الانتصار العظيم على الأسباب ، دراسة التشريح والفلك وعلم النبات وكذلك اللغات الشرقية . ومن جهة أخرى فان علماء هولاندة مثل هيوجين Huygens وليوفنهوك Leeuwenhoek وسوامردام Swammerdam لم يقوموا بالتدريس فى أى جامعة أخرى .

كان لا مفر من أن يؤدى الاتجاه المحافظ (أو التدهور الإيجابى - كما كان الحال فى ألمانيا) للجامعات الى ظهور مراكز مكملة أو بديلة للتعليم والبحث الفكرى . اذ كان القرن السابع عشر قرن الأكاديميات . ومن بينها Ritterakadiemien فى ألمانيا والأكاديميات المنتشرة فى انجلترا التى كانت تعلم الموضوعات « الحديثة » . والأكاديمية الفرنسية هى أفضل المعروفة من عدد من الأكاديميات الأدبية ، وبوجه خاص الجمعيات العلمية الجديدة . وكما حدث للجامعات فى القرون الوسطى ، أنشئت هذا الأكاديميات والجمعيات فى كل بلد ، باستثناء هولاندة ، وهذا يدعو للدهشة . وأنشأت فرنسا أربع أكاديميات اقليمية هامة فى بلوا Blois ومونبلييه وتولوز وكان ، الى جانب أكاديمية العلوم الشهيرة فى باريس التى اعترف بها الملك رسميا ١٦٦٦ (لوحة ٧ مستنسخة من لوحة لهنرى تيسيلان وتصور الملك لويس الرابع عشر وهو يزور « الأكاديمية » محاطا بالعلماء ويصحبه وزيره كولبير فى اليسار) . وعلى الرغم من أن هذه الأكاديميات لم تتركس للعلوم الطبيعية وحدها ، إلا أن دفعتها الأساسية لهذه المؤسسات كانت أساسا فى هذا الاتجاه ، ولقد سبق أن لاحظنا كيف كان أعضاء الأكاديمية والجمعيات يختارون

(١٩) على الرغم من أن الجامعات الانجليزية قد عانت من الكثير من الهرج مغل نظائرها فى القارة الادوية ، إلا أنها تمتعت دائما بميزة وجود نظام تعليمى قادر على رعاية الدراسات الحديثة حتى عندما كانت المحاضرات العامة ترمع على اتباع أنماط تقليدية صارمة . انظر فى هذه النقطة الى كتاب Oxford and Cambridge in Transition تأليف Curtis (١٥٥٨ - ١٦٤٢) .

(٢٠) In the Advancement of Learning (١٦٠٥) الكتاب الثانى .

من عناصر غير متجانسة . اذ كان العلماء يختلطون بالهواة من الطبقتين العليا والوسطى ، بل وبلغت رسالة المؤسسات الى جمهور أكبر بعد نشر المجلات الثقافية مثل Journal des savants لأكاديمية باريس، التي تضمنت أخبارا عن الأدب بالإضافة الى العلم . أما مجلة Philosophical Transactions للجمعية الملكية البريطانية فكانت أكثر تخصصا . ويتبين من نوع المعرفة التي كانت تعرض في هذه المؤسسات الجديدة بلوغ ما سماه بعض المعاصرين بالعصر الحديث . أما كيف اقترنت هذه المعرفة بالمعرفة التقليدية لكي تنتج اجابات جديدة على الاسئلة القديمة فسيكون موضوع الفصول التالية :

طبيعة جديدة

قال فرنسيس بيكون فى كتابه « الأورجانوم الجديد » (١٦٢٠) :

تستحق الفلسفة الطبيعية « وصفها بالأم الكبرى للعلوم ، أو جذع شجرة المعرفة الذى تستمد منه الفروع الأخرى القوت والغذاء والقدرة على النمو . ومع هذا فخلال القرون الخمسة والعشرين من تاريخ الحضارة ، ربما لا استطاع إطلاق صفة الحضارة على أكثر من ستة قرون — كما يعتقد ببيكون — « اتسمت بالخصوبة فى العلم ، أو كانت ملاءمة لازدهاره » . فبعد أن بدأ اليونانيون بداية واعدة فى عهد طاليس ، اتجهوا الى دراسة الأخلاق والسياسة ، وبذلك أبعدوا عقول البشر عن الفلسفة الطبيعية . وقام الرومان بالمثل ، تمشياً مع احتياجات امبراطوريتهم العظيمة ، وفى الحقبة الثالثة ، من تاريخ أوروبا الغربية التى بدأت بتقبل المسيحية ، وهبت أعظم العبقريات نفسها للاهوت ، الذى كان يحقق أكبر ثواب . وكان « عالم القرون الوسطى غير موفق من ناحية أى حصاد علمى وفير » . وإبان هذه الحقبة ، وحتى القرن السابع عشر ، انحطت الفلسفة الطبيعية ، وأصبحت خادمة ، تلبى مطالب علوم أقل مكانة ، أو أنواع أخرى من التعلم . ومع هذا فيبدا القرن الجديد على استعداد أفضل لنشر هذا النبات وازدهاره . وكتب ببيكون ١٦٠٣ « وكأنه كان من المقدر أن يلتقى كشف العالم بفضل الملاحة والتجارة مع ما تبع ذلك من كشف للمعرفة فى زمان أو عصر واحد » (١) .

والواقع أن ببيكون قد جعل الفلسفة الطبيعية الملكة الجديدة

(١) سير فرنسيس بيكون Novum Organum — Francis Bacon الكتاب الأول Aphorisms (٧٨ — ٨٠) Valerius (١٦٠٣) — فى مجموعة أعمال فرنسيس بيكون — جمعها James Spedding ١٨٦٣ — الجزء السادس ص ٣٢ .

للعلوم أو أمها . وعندما أعاد تصنيف المعرفة ، كما أجملها في كتاب تقدم التعلم The Advancement of Learning (١٦٠٥) وكتاب De Augmentis Scientiarum (١٦٢٣) جاءت الفلسفة الطبيعية في المركز ، أى أسمى مكانة من التاريخ والشعر (ولكنها ليست أسمى مكانة من اللاهوت الموحى به) فهى التى تغذى العلوم الأخرى ، بما فى ذلك الفلسفة الأخلاقية والسياسية ، ودراسة الطبيعة البشرية ذاتها . وبوجه عام ، فإن الفلسفة الطبيعية - كما فهمها سيكون - كانت تشير الى « المملكة البشرية للمعرفة » ، و المعرفة التى يستطيع الإنسان اكتسابها عن طريق الحواس ، وأحيانا للعلم بوجه عام ، باعتباره مختلفا عن العلوم الجزئية ، أى بوصفه فلسفة أولى تتألف من مبادئ يشترك فيها علما أو ثلاثة . ويلزم التنويه بوجه خاص الى أن الفلسفة الطبيعية تتخذ « الطبيعة » موضوعا لها ، ومن ثم فإنها تكون أساسا معنية بالفزياء والميكانيكا (وكذلك بالميتافيزيقا ، وإن كانت الميتافيزيقا فى نظر سيكون - كما يجب أن نلاحظ - لا تعنى أكثر من الفزياء بعد تعميمها . وتتناول أكثر قوانين الطبيعة عمومية) . وباختصار ، فإن سيكون قد سار على نهج فلاسفة الطبيعة فى عصر النهضة ، فأعاد مسألة الطبيعة مرة أخرى الى الصدارة . فما هى الطبيعة ؟ قبل بزوغ هذا القرن ، كان السؤال العريق الذى أثاره حول بروز مكانتها مستشار ملك إنجلترا ، قد شغل بال كبار العقول أصحاب المقام الأسى من علماء محترفين وفلاسفة ، وشغل كذلك لفيفا من الهواة والشعراء والساحرين ورجال الكنيسة والبلاط والوجهاء ، بل والسيدات . فمنذ عهد الفلاسفة اليونانيين ، لم تثر الطبيعة مثل هذا الاهتمام الذى استغرق العقول كافة ، أو أثارت مثل هذا الجدل . ولعلها قد اقتربت من أن تكون سؤال العصر ، وبخاصة ، إذا أدركنا أنه على الإجابة عن هذا السؤال تتعلق اجابات أخرى لأسئلة أخرى تخص الإنسان ، وعالمه ، بل والله ذاته .

من هذا البحث البالغ الاندفاع ، انبعثت صورة جديدة للطبيعة ولاحظ الشاعر والكاتب الدرامى جون درايدن (١٦٦٨) : « أليس واضحا أنه خلال المائة عام الأخيرة (عندما كانت الفلسفة الطبيعية الشغل الشاغل لكل جهاينة المسيحية) قد كادت تتكشف لنا طبيعة جديدة (٢) » . وكانت هذه « الطبيعة الجديدة » التى لم تكن قد

(٢) An Essay on Dramatic Poetry — John Dryden (١٦٦٨) ضمن

Essays جمع W.P. Ker أكسفورد ١٩٢٦ (ص ٣٦ - ٣٧) .

اكتملت بعد كل تفاصيلها - اذ كان نيوتن لم يظهر بعد - نتاجا مشتركا للعلم والفلسفة لجمعية علماء فلك وعلماء فزياء متعاقبين من كوبرنيك الى جاليليو ، وفلاسفة مهتمين بنفس الموضوع من ديكارت الى اسبينوزا . وكذلك تضمنت القائمة نابليطانيين جدد مثل جواردانو برونو . وسميت هذه النظرية بالتبعية بالنظرية الآلية ، أو بزيادة في التعبير التقني فانها قد سميت بالنظرية الحركية Corpuscular - Kinetic للطبيعة ، وحلت محل النظرية اليونانية المسيحية - وان لم يحدث ذلك بأى حال فجاءة - التى سادت الفكر ، واعتمد عليها كفروض سابقة فى الفن والأدب ، من القرون الوسطى حتى القرن ١٧ .

وكان الاتجاه الأساسى لهذا « النسق العالمى » الجديد - كما سماه ، جاليليو هو قراءة كل أو جل معانى الطبيعة الروحية والانسانية واستمرت فكرة الطبيعة كصورة ، ولكنها صورت الآن ليس ككائن حى وانما كآلة أو ماكينة أو ساعة ، وبذلك ظهر التشبيه الشهير للكون كساعة ، والذى أسر الخيال الأوربى المائتى عام التالية ، وكما قال عالم الكيمياء والفيلسوف روبرت بويل : ان الطبيعة ليست بالصورة الفجة التى تصورها المشاهون والأرسطيون ، أى كدمى ، تستمد حركتها من تحريك محرك الخيوط وسلوكها ، وعلى العكس فان الطبيعة :

« أشبه بساعة نادرة كتلك الموضوع فى ستراسبورج حيث صنع كل شيء بمهارة . وعندما تشغل (الماكينة) تحدث حركة تعقبها كل الحركات المتوافقة مع تصميم المخترع . ولا تحتاج حركات التماثيل الصغيرة التى تحدث للتنبية الى الزمن - كما هو الحال فى الدمى - الى قيام فرد ما بعملية التحريك ، ولكن الساعة تؤدى دورها المرسوم بفضل تصميمها العام والمبدئى الذى صمم للآلة برمتها » (٣) .

ويقول بويل فى موضع آخر : « يستطاع فهم الظواهر الطبيعية من ناحية خصائصها الآلية ، أى بمعرفة التأثيرات الآلية الخاصة بالمادة دون رجوع الى ما يقال عن نفور الطبيعة من الفراغ أو الصور الجوهرية ، أو أى كائنات لاجثمانية أخرى » (٤) . ولقد عبرت هذه الأسطر على

(٣) Works - Robert Boyle (١٧٧٢) الجزء الخامس من ١٦٣ .

ولقد تم انشاء ساعة الحائط الشهيرة فى ستراسبورج التى شامدا بويل - كما يحتمل - ١٥٧٤ وخطط تصميمها أحد العلماء الرياضيين فى ستراسبورج .

(٤) نفس المصدر - الجزء الثالث من ٦٠٨ - ٦٠٩ .

أفضل وجه عن رفض الفيلسوف الطبيعي في القرن السابع عشر للغائية - أو على أقل تقدير - كما طبقت على أفعال الطبيعة التي حدثت في أعقاب الخليفة الأولى . فنحن نرى الآن بويل يتحدث بقدر أقل عن الأرواح والعقول التي تحرك الأجسام تجاه غايات معينة ، من كلامه عن الحركة « الطبيعية » للأجسام « والقوى » التي تؤثر فيها أما باللمس أو عن بعد . ويعد القانون الحديث للقصور الذاتي ، كما وضعه سنير ايزاك نيوتن في أول قانون للحركة مثالا كلاسيكيا للميكانيكيات الحديثة المتعارضة مع التصورات الغائية الموروثة للطبيعة :

« ان كل جسم عندما يكون في حالة سكون ، أو في حالة مطردة يستمر في السير في خط مستقيم الا اذا أرغم بفعل قوة ما على تغيير وضعه » . وهكذا تغير معنى العلية تغيرا كاملا . فلم تعد « حركة التماثيل الصغيرة » في الساعة في حاجة الى علل ، أى الى جوهر فكري ، أو محرك مبنى فيها ، أو الى محرك لا يتحرك - كما في مذهب أرسطو - أكمل منها . وأصبحت المعلولات الآن في درجة مساوية للعلل ، فكلها ترد الى حركة الأجسام في الزمان والمكان .

ولما كان بويل ليس رياضيا لذا أخفق في التعرف على التكوين الرياضى للطبيعة الجديدة . الا أن هذه الظاهرة كانت أهم ملامحها . قال جاليليو : في كتاب The Assayer ١٦٢٣ ، وينظر اليه على أنه دستوره العلمى .

« الطبيعة مكتوبة في هذا الكتاب الكبير ، أعنى الكون . وهى أمامنا على الدوام ، نستطيع أن نحملق فيها ، ولكن الكتاب لن يفهم الا اذا عرف المرء كيف يفهم لغة الكتاب ، ويقرأ الحروف التي كتب بها . فهو مكتوب بلغة الرياضة ، وحروفه هى المثلثات والدوائر . وغيرها من الأشكال الهندسية ، وبغيرها لن يستطيع بشر فهم كلمة واحدة من هذا الكتاب . فبغيرها سنتخبط فى متاهات الظلمة (٥) » .

وراء هذا الملاحظة هناك قرن من الزمان حافل بالكشوف الرياضية الغدة كاعادة اكتشاف الرياضيات الاغريقية في عصر النهضة ، وبخاصة أرشميدس من سيراكوزة الذى درسه جاليليو ، ومحاولات فناني عصر النهضة فى عالم المنظور ، وتجارب رجال مثل نيقولو تارتاليا Tartaglia

فى عالم الهندسة الذى كان أول مترجم لأرشميدس ، والاتجاهات المتفلسفة لليوناردو دافنشى . وكان جاليليو يدرس الرياضيات فى جامعتى بيزا وبادوا . ولقد شب أيضا فى عالم كان يطالب فيه الملاحون والتجار والأفراد بزيادة الاعتماد على القياس الكمى الدقيق عند تناولهم مشكلاتهم العملية . وهكذا فعندما رد جاليليو الطبيعة الى مجرد أشكال هندسية () ، فانه لم يفعل شيئا أكثر من النهوض بوسيلة فى التفكير كانت قد شاعت بالفعل ويبلغ بها غايتها المنطقية . ومن هنا نفهم لماذا أنهم جاليليو - كما أنهم ديكارت قبله - بالتجريد (٦) ، أى بانتقاء عناصر الطبيعة التى يستطيع التعبير عنها بلغة الكم وقياسها للدراسة . غير أن كلا من جاليليو وديكارت قد أنكرا اساءتهما تمثيل الطبيعة ، كما يتضح من مذهبيهما . وما كرره نيوتن ولوك عن الكيفية الأولى والحركة - يصح القول أنها ضمن الأجسام المادية ، أو منتمة إليها . والكيفيات الثانية . فالكيفيات الأولى وحدها - كالعدد والمقدار والموضع أما الكيفيات الثانوية ، كالضوء واللون والرائحة والصوت ، فهى مجرد نواحي ذاتية من تأثير المظاهر الزائفة على الأحاسيس ، ثم يعيد العقل البشرى اسقاطها زيفا على الطبيعة . ويقول جاليليو « ومن ثم فـإننى أعتقد أن المذاقات والروائح والألوان ، وغير ذلك ، لا تزيد عن مجرد أسماء ننسبها لأشياء معينة . فهى كامنة فقط فى الوعى » (٧) .

وكان جاليليو قريبا من الاهتداء الى نظرية الجوهريين الشهيرة ، أو الى مذهب الثنائية أو الازدواج فى القرن السابع عشر . وما لبثت النظرية التى نهض بها ديكارت الى حد كبير أن أصبحت نظرية تقليدية فى الدوائر العلمية . فلقد قسمت العالم الى عالمين : عالم للعقل ، وآخر للمادة ، أو للفكر والامتداد . والعقل ، كما تفصح عنه العلل الفائية قد انبثق من الطبيعة . والأمر بالمثل أيضا بالنسبة لكل الكيفيات التى أبقت - فيما مضى - الطبيعة قريبة من الانسان ، كمبق الأزهار ، وتغريد الطيور ، واللون فى كل شيء ، بما فى ذلك الضوء ذاته . فالعقل والروح والغاية ، أى كل هذه الأشياء تنتمى الى عالم الانسان ، ولم تعد تنتمى الى الطبيعة ، التى بدت الآن مماثلة « لماكينة » كبيرة أو ساعة تتكون من مادة ميتة ، ولها خصائص رياضية أساسية ، وتعمل

(٦) فى Galileos Dialogue concerning the two chief World Systems

١٦٣٢) فمثلا أنهم سيمبليشو المدافع عن مذهب أرسطر خصومه بأنهم قد فرضوا الهندسة على الطبيعة وقال : « ان هذه الدقائق الرياضية صحيحة من الناحية التجريدية ، ولكنها اذا طبقت على المادة الفيزيائية والحسية فانها لن تثبت جدواها » .

(٧) جاليليو James Spedding (انظر ملحوظة ع ٥) ص ٢٧٤ .

أليا بدلا من غائيا ، وتخضع لقوانين طبيعية ثابتة لا تتغير . وسمحت هذه الثنائية - وهي انتصار للتبسيط - للعلماء بمتابعة أبحاثهم بغير أن يعطوا أكثر من اهتمام عابر للاهوت والميتافيزيقا . وبالرغم من أن الثنائية قد خلقت بعض مشكلات فلسفية وابستمولوجية مهولة ، إلا أنها قد جاءت بالاطار التصوري للتقدم المذهل في العلوم .

وقبل أن ننتقل للكلام عن ملامح أخرى للطبيعة الجديدة ، كإعادة تنظيم السماء ، والثورة في عالم المكان ، علينا أن نلاحظ أنه يكاد لا يوجد النموذج الآلي في حالة خالصة مطلقة حتى عند جاليليو وديكارت . وكان الميل الذي لا يقاوم أو ينسخ للفلسفة الطبيعية في القرن السابع عشر بوجه عام كما أثبتناه ، ولكن من ناحية الوقائع التاريخية الفعلية ، لم تك الغائية قد ماتت تماما . وكانت ممتزجة دائما تقريبا بالعنصر الآلي ، على نحو أو آخر . وإذا لم نحسب الأرسطيين والأفلاطونيين التقليديين الذين كانوا عديدين ، ولكنهم كانوا معادين للافتراضات السابقة الآلية ، فإننا نستطيع أن نكتشف أربعة أنماط من الخلط بين المستحدث والتقليدي . ففي أقصى اليسار هناك الفلاسفة الماديون . مثل بيكون ، الذي لم يعثر في الطبيعة على غير المادة والحركة من موضوع لآخر . وحث بيكون - كما سنرى - على الفصل الحاد بين اللاهوت والفلسفة الطبيعية . وقام بالمثل بالفصل بين الطبيعة والله . فليست الطبيعة صورة الله ، كما يزعم بعض الفلاسفة الهراطقة ، ولا هي مرتبطة به . فالطبيعة مثل كيوييد في الأسطورة . أنها نتيجة بلا أبوين (وليس لها علة خارجية) عمياء (تتألف من ذرات تسير على غير هدى) عارية (فلا وسيلة لوصف الذرات غير ذلك) بارعة في قذف السهم (الذي يمثل فعل المادة في المكان أو الفضاء) (٨) . وبيكون بوصفه مسيحيا ، لم يتشكك في خلق الله للطبيعة ، أو في أن ما يجري في الطبيعة يكشف عن قدرة الصانع الأعظم ومهارته . ومع هذا فإننا لن نتعلم هذه الحقيقة إلا من الكتب السماوية ، وليس من الفلسفة أو العلم . واختلف بيير جاسندي - وهو مادي أيضا - عن بيكون في تشككه الكبير . إذ بدت نظرية الجسيمات في الطبيعة التي استمدتها من أبيفور وأوقريطس - بعد أن أضاف إليها الرياضيات - مجرد فرض لتنظيم المعرفة . فالإنسان لا يستطيع أن يهتدى إلى أكثر من علم للمظاهر ، لأن قدراته العقلية محدودة . بيد أن جاسندي ، الذي كان كاهنا

(٨) انظر إلى كتاب De Sapientia Verberum (عن حكمة القدماء ١٦٠٩) الجزء

١٧ فيما يتعلق بما قاله بيكون عن كيوييد أو الذرة . كان الفيلسوف المفلس لبيكون هو الفيلسوف ديموقريطس صاحب المذهب الذري .

مخلصا في عقيدته الدينية ، قد اعتقد أيضا أن وراء المظاهر هناك الاله المسيحي ، الذى يحرك الذرات ، والذى وضع قوانين الطبيعة . وعرض الديكارتيون خليطا آخر . اذ قدم ديكارت - كما أسلفنا - ثنائية حررت الطبيعة من الملامح اللاانسانية . واذا توخينا الدقة قلنا ان ثنائيته لم تك نظرية قائمة على جوهرين ، لأن للعقل والمادة مصدرا مشتركا هو الله الذى ينطبق عليه وحده المصطلح جوهر . وبعبارة أخرى ، يكون ديكارت أيضا قد استمد الطبيعة من الله .

واشتركت هذه الأنماط الثلاثة - مهما اختلفت أمثلتها في عدة جوانب - في شيء واحد . فبالرغم من استمرارها في الاعتقاد في وجود علة أولى ، الا أنها دفعت بالعلل الأولى خارج العالم ، الذى سمح له باتباع مبادئ آلية لا روحانية مختلفة من الناحية الجوهرية . وقام نمط رابع باعادة الغائية ، وان كان قد تردد دائما في فعل ذلك ، وقدمها في صور مستحدثة . ونصادف بين أبناء هذه الجماعة بعض الأسماء الكبرى في فلسفة وعلم القرن السابع عشر : اسبينوزا ونيوتن ولايبنتز وبويل . وهم شركاء عجيبون . فكثيرا ما تعارك كل منهم مع الآخر ، ولكنهم اتفقوا أيضا - باتباع وسائل متعددة - في نوع من تأليه الطبيعة . ولعل اسبينوزا هو أكثرهم اثارة للريبة في هذه القائمة ، لأنه قد أظهر تصلبا في معارضته للاهوت النعمة الالهية ، وفي وصفه للطبيعة كنظام رياضي لا يبالى بخلاص الانسان . وبذلك وصل بفكرة جاليليو الى نهايتها المنطقية . وكان اسبينوزا قد فهم جاليليو أكثر من أى شخص آخر . غير أن اسبينوزا قد قام بمحاولة عاتية للتغلب على ثنائية ديكارت ، بأن جمع المادة والعقل كصفتين لجوهر واحد ، سماه الله أو الطبيعة . ولأنه اعتقد في وجود هوية بين الطبيعة والله لذا فمن السهل علينا أن ندرك لماذا رأى أن اسبينوزا من أتباع مذهب وحدة الوجود ، ولماذا - فيما بعد - تعلق به الصوفيون الطبيعيون الرومانتيكيون . والحق أن اسبينوزا لم يك من أتباع وحدة الوجود ، ولكن وحدويته قد أبقت الغائية في مذهبه ، ولكن بطريقة غير مباشرة فحسب ، ومن الغريب أن ينتقص الفيلسوف الألماني لايبنتز اسبينوزا لهذا السبب ، لأنه رفض الغائية ، ولكنه هاجم نيوتن لعكس هذا السبب ، أى لأنه أراد جعل الله - كما قال لايبنتز - *intel:entia mundana* ، أى روح العالم . ومع هذا كان لايبنتز محقا في كلامه عن نيوتن . اذ بقى في المذهب العلمى للعالم الانجليزى العظيم الكثير من الغائية . فلم يكتف نيوتن بأن تصور المكان أو الفضاء كمجال احساس *sensorium* الله ، ولكنه - ومما أغضب لايبنتز - ألقى الله في الجناحين لكى

ينظف ويصلح ساعة العالم عند الضرورة ، بل ولمساعدة الأجرام السماوية ،
فى حركتها • وكأن ما لديها من *Vis Inertiae* أى قصور ذاتى لم يك
كافيا • وقد يزداد موقف نيوتن وضوحا لو رجعنا الى سطور قليلة من
كتابه فى البصريات :

« ان المهمة الأساسية للفلسفة هى استنباط العلل من المعلولات حتى
نصل الى العلة الأولى • وهى ليست آلية بالتأكيد • فلن يكون النظام
الرائع للطبيعة معلولا لشيء آخر خلاف حكمة فاعل حى دائم ، قوى وبارع
أيضا • فبوصفه فى كل مكان ، فانه أقدر بإرادته على تحريك الأجرام
فى نطاق مجال حسى مطرد بلا حدود ، ومن ثم فانه يستطيع تشكيل
أجزاء الكون واصلاحها أكثر من قدرتنا المعتمدة على إرادتنا فى تحريك
أجسامنا (٩) » •

ولكن أين يقف لايبنتز نفسه ؟ • لقد احتفظ بالغائية فى مذهبه
باستثناء أن الله قد ظهر فى هذا المذهب كعقل يسمو على العالم
intellegntia supramundana ، صنع الساعة بكمال منقطع
النظير ، بحيث تستطيع أن تعمل بعد ذلك ، دون معاونته الخاصة (١٠)
غير أن ساعة لايبنتز لم تك ساعة آلية كاملة مثل ساعتى جاليليو
واسبينوزا ، لأنها تتألف فى نهاية المطاف من « موناتات » تعد أقرب الى
الأرواح منها للأجسام ، ولها هدف وراء كل ما عمله • والنتيجة المحتومة
لذلك هى أن الفلسفة الطبيعية فى القرن السابع عشر لم تك قد اكتملت
من الناحية الطبيعية ، وإن كانت تنزع لأن تكون كذلك ، وكانت كذلك
بالمقارنة بالمذهب المدرسى فى القرون الوسطى • لقد ظلت الروح
أو العقل من مقومات الطبيعة الجديدة ، وإن كان هذا بقدر ضئيل ، فى
أشكال وصور عديدة •

وتضمنت الطبيعة الجديدة أيضا إعادة تنظيم بعيدة الأثر للسماء ،
وتصورا جديدا للمكان أو الفضاء • وتوصف هذه الثورة المكانية -
كما نستطيع وصفها - بأنها قد مرت بطورين : الأول - هو الطور
الكوبرنيقى • والثانى - هو الطور الذى زعم لا نهائية الكون ، وقاده

(٩) *Optics - Sir Isaac Newton* ص ٣٤٤ ، ٣٧٥ - ٣٨١ • ولقد تصابه
موقف بويل عن العلل بوجه عام الى حد كبير هو وموقف نيوتن •

(١٠) انظر فى هذه المسألة ، وما يتعلق بنقد لايبنتز لقرىاء نيوتن الى الخطابين
الشهيرين المتبادلين بين لايبنتز ودكتور صمويل كلارك الفيلسوف اللاهوتى الذى دافع عن
نيوتن •

الفيلسوف الايطالى جواردانو برونو . ومن بين هذين الطورين يقال أحيانا ان الطور الأخير كان أكثر ثورية من الطور الاول . وهذه مسألة تحتل الجدل ، لأنها تتجاهل التجديد الجذرى بحق الذى جاءت به كونيّات كوبرنيك عندما حطمت الثنائية القديمة للسماء والأرض . فعندما جعل الكوبرنيكيون الأرض كوكبا ، وطبقوا فى آخر الأمر الدينامية الأرضية على السماء ، فانهم قد ردوا الطبيعة كلها الى نسق واحد متجانس فى الجوهر ويخضع لنفس القوانين . فلقد زعموا بعد أن تمعنوا فى سماء أرسطو - التى بدت له مختلفة عن الطبيعة اسفل القمر - أن الطبيعة واحدة لا تتغير وثابتة وخالدة . وقال جاليليو : « لدينا أساس أفضل من أرسطو للاستدلال عما فى السماء من أشياء » . وكان هذا فى معرض دفاعه العظيم عن المذهب الكوبرنيكى . ولو أن أرسطو كان حيا الآن فهل كان من المستبعد أن يغير رأيه بعد أن يرى بقع الشمس من خلال التلسكوب ، وعندما يسمع عن النجوم والمذنبات التى ظهرت حديثا فى السماء والتى يفترض أنها لا تتغير .

غير أن أهم ما يثير الإعجاب فى قول جاليليو هو تفضيله الشخصى « للتحويلية » بالمقارنة « باللاتحويلية » . وقدم جاليليو أحد أنصاره يقول فى معرض نقاشه مع سيمبلشيو الذى دافع عن الموقف الأرسطى . « لن أستطيع بغير أن أشعر بدهشة عظيمة - وقد أقول بغير اهانة لذكائى - أن اسمع ما ينسب من كمال أعظم وسمو للأجرام السماوية الطبيعية المتكاملة ، وأن يقال أنها ثابتة ولا تتغير ولا تتحول . . الخ بينما يذكر أنه من علامات النقص الكبير أن يكون الشيء متغيرا قابلا للتعميم ، متقلبا . . الخ ، بالمقارنة باللاتحويلية . ومن ناحيتى ، فأنى أعتبر الأرض سامية للغاية ، ومثيرة للإعجاب ، لأنها تتغير وتبديل ، ولا ينقطع فيها الخلق (١١) .

لا يخفى أن الصيرورة قد بدأت تحل محل الكينونة ليس فى السماء وحدها ، بل وفى نسق القيم البشرية أيضا .

واستمر الالحاق على الصيرورة الى ما هو أبعد من ذلك فى الطور الثانى للثورة المكانية التى تحول فيها العالم المدرك بالحواس الى كون فسيح ، لا نهائى ، من ناحية المكان ، وماهول بالسكان الى ما لانهاية وبلا مركز . لم يكن هذا التحول الذى اكتمل ، بمعنى أنه قبل على نطاق واسع فى القرن ١٧ ، من صنع العلم الجديد جزئيا فحسب ، فهو مدين

Dialogue Concerning the Two Chief World Systems Galileo (١١)

ترجمة Stillman Drake ١٩٥٣ ص ٥٨ .

بقدر كبير للتأملات الفلسفية التي سادت في أواخر القرون الوسطى وعصر النهضة حول مبدأ الوفرة Plenitude الأفلاطوني ، وإعادة احياء بعض فلسفات أغريقية معينة من التي سلمت بوجود كون لا متناهي - وليس من شك في أن الفرض الكوبرنيقي قد نبه الى التفكير في اللامتناهي عندما زاد المسافة الى الكواكب الثابتة ، ورفع طول أقطارها ، وأوحى بوجود سماء أو كيان كروي ثابت لا حد له . ومع هذا فإن جواردانو برونو في كتاب De l'infinito e universoe mondi (١٥٨٦) لم يعتمد بصفة أولية على كوبرنيك ، ولكنه نقل من مصادر فلسفية متنوعة ، بما في ذلك محاورة تيمائوس لأفلاطون ، ونيفولا الكوزي - بالرغم من أن برونو نفسه لم يك ماديا - ونقل أيضا من لوقريطس وأبيقور وديموقريطس ، وقال القس الدومنيكي السابق : « ان أية علة لا متناهية يجب أن تكون لها معلولات لا متناهية ، ولما كان الله جوهرًا لا متناهيًا ، ولما كانت هناك هوية بين الامكان والعقل في حالته ، لذا يتعين أن يكون هناك لا متناهيات في الكائنات والعوالم ، وهكذا عظمت مكانة الله ، وبانت عظمة مملكته . فلم يعد مجده يعتمد على شيء واحد ، بل على شمس لا حصر لها ، وليس على أرض مفردة أو عالم مفرد ، بل على مائة ألف ، أي على ما لا نهاية له من العوالم » ولما كانت الطبيعة عند برونو مشبعة بالله ، لذا تميزت بخصوبة واضحة ، وبتيار متدفق بلا انقطاع لا يتوقف عن انتاج معلولات جديدة ، دائمة التغير في مظهرها . « من هذا يتضح أن الأرض والمحيط يتميزان بخصبهما ، فمن اللا متناهي تولد وفرة من المادة » (١٢) ومن اليسير أن ندرك لماذا حكم على برونو بأنه أشد تطرفًا من كوبرنيك . فلم يكتف برونو بتحريك أسوار كون الانسان ، الى ما هو أبعد ، ولكنه حطمها وملأ الكون خارج الأرض بكثرة من العوالم . وحطم ديكارت وهنري مور فيلسوف أفلاطوني كيمبردج ، وفونتنيل مؤلف الكتاب الجماهيري Entrétiens sur la Pluralité des Mondes (١٦٨٦) ، وآخرون حطموا العالم المحدود في القرون الوسطى ، العالم الذي عاش فيه دانتي وشكسبير ، ولا داعي لذكر أرسطو ، وجاءوا بنوع مختلف اختلافًا جذريًا من الكون-اللا متناهي .

فماذا كانت الاستجابة الذاتية لهذه الصورة الجديدة من الطبيعة التي تركز عليها الاهتمام في القرن السابع عشر ؟ هل بدت الطبيعة الآن أكثر ابتعادًا من الانسان ، وأقل تناظرًا مع احتياجاته النفسية ؟ .

On the Infinite Universe and Worlds. — Giordano Bruno (١٢)

سنة ١٩٥٠ - ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .

Dorothy Singer

ترجمة

وكيف أثرت هذه الصورة للطبيعة على الخيال البشرى ؟ لقد تنوع رد الفعل تنوعاً كبيراً بطبيعة الحال ، مثل النظريات العلمية والفلسفية ذاتها .

ولكن لعلها لم تك مساوية في صرامتها ، كما يتوقع المرء ، لعدة أسباب : أولاً - لأن الطبيعة الجديدة لم تفهم فهمها كاملاً ، ومن هنا جاءت متضمناتها الكاملة . مثلاً - ما هو الأثر الذي يمكن أن يحدثه الكون الآلى في تصورات الانسان أو الله . اذ مرت هذه الطبيعة الجديدة عند الجميع مر الكرام ، ما عدا قلة من العارفين . ثانياً - وكما بينا ، كان الفلاسفة الطبيعيون أنفسهم يعيشون جزئياً في نطاق عالم فكرى أقدم ، ومن ثم غاب عن فطنتهم التخفيف من هذه المتباينات بين القديم والحديث . وأخيراً فإن الطبيعة الجديدة - على أقل تقدير فى الكثير من جوانبها - قد فتحت أبواب آمال كثيرة ، وبذلك ساعدت على اخمال الخيال ، وكذلك ألهمت جذوته .

وهكذا نفهم لماذا عبر كثيرون عن حيرتهم . فلقد كتب الشاعر والقس الانجليكانى جون دون (١٦١١) : « ان الفلسفات الجديدة تدعو الى الشك فى كل شيء » . فبعد أن شب الشاعر دون فى ظل الكون الأرسطى المسيحى أصابه علم الفلك الكوبرنيقى بالاضطراب والاكنتاب ، وبدا له الكون الأكبر كأنه قد تحول الى عماء ، ضاعت فيه الشمس والأرض معا ، ولم يصادف أية قريحة انسانية ترشده الى أين يتطلع . وندب دون حظه لأن كل شيء قد تحطم الى شذرات ، وانقضى كل تماسك (١٣) . وأشعرت الكونيات الجديدة الشاعر دون بتدهور الطبيعة وكذلك الانسان والحكومة . أفلم تبين هذه الكونيات أن عالم ما فوق القمر والعالم السماوى ، والذي اعتقد حتى ذلك الحين أنه كامل ، يخضع للتغير والفساد مثل عالم ما تحت القمر ؟ ويمثل اتجاه دون نمطا من الأشخاص ، وبخاصة فى بواكير القرن .

وكان جواب بلينز باسكال أشد تطرفا ، وأقل تمثيلا للآخرين (١٤)

The First Anniversary — John Donne.

(١٣)

الآيات ٢٠٥ - ٢١٣ .

(١٤) على أن باسكال لم يك الوحيد الذى شعر من هذا النحو . ففي كتاب عن كثرة العوالم لامت الكونتيسة فونتنيل وقالت له « لقد ضيقت الكون حتى أصبحت لا أعرف أين أنا ، ولا ماذا سيكون مصيرى . وأنى أحتج لأن هذا شيء مزعج » . ص ١٢٥ - ١٢٦ .

خلقد شعر باسكال بالضيق وسط ضخامة الطبيعة ، فى رد فعله للفكرة التى لم يقبلها فى حقيقة الأمر • ودار موضوع واحد من أعظم خواطره حول افتقار الانسان الى الاتساق ، عدم الاتساق حىال ماذا ؟ انه عدم الاتساق مع الطبيعة التى تتحدى كلا من الخيال والعقل • وكتب : « ان الطبيعة عالم لامتناه ومركزها فى كل موضع ، ومحيطها لا وجود له » فما هو حال الانسان فى هذا اللامتناهى • نبحر فى عالم رحيب • ولا يتوقف انحرافنا الى اللايقين ، وندفع من نهاية الى أخرى (١٥) ، وفى النهاية فعلى الرغم من أن باسكال كان عالما عظيما ومفكرا دينيا أيضا ، الا أنه لم يهتد الى الطمأنينة والاستقرار الا فى ظل الدين الذى أوحى به ، والذى يسمو على الطبيعة • ومن المفارقات أن يشعر باسكال بقربه من الطبيعة أكثر من ديكارت • فبالرغم من أنه اعتقد أن الانسان غير متناسق مع الطبيعة ، الا أنه من ناحية أخرى قد رفض المذهب الديكارتي الآلى . وكتب : « أرى بكل وضوح أن للطبيعة ، كينونة ، ضرورة أبدية ، ولامتناهية » (١٦) • ولا جدال أن ديكارت خطر بباله عندما قال هذا القول • وقلق آخرون ، وبخاصة رجال الكنيسة لما يتهدد اللاهوت من تركيز الفكر حول الانسان anthropocentric ، وتناسب ازدياد هذا الفكر طرديا مع ازدياد فهم مبادئ الطبيعة الجديدة • وكان المصلحون البروتستانت قد نبذوا النظام الكوبرنيقي من البداية • وكانت الكنيسة الكاثوليكية أبطه فى رد فعلها ، ولكنها فى النهاية انقلبت عليه انقلابا عنيفا ، وبخاصة بعد أن تنقل برونو فى شتى أنحاء أوروبا لكسب أتباع لفكرة الثنائية اللامتناهية • وكان التهديد حقيقيا • وقال برونو : « ان الانسان المحروم من العقل هو الذى يعتقد أن هذه الفضاءات اللامتناهية المسكونة بأجرام هائلة ورائعة قد صممت لكى تمنحنا النور وحسب (١٧) » • وكتب ديكارت يقول على الانسان أن لا يشعر بالنفخة الكذابة ، بعد أن عرفنا الآن ما لاحصر له من الأشياء الموجودة فى الكون ، وليس هناك ما يؤكد على الإطلاق « انها قد خلقت من أجلنا على نحو يبين أن الله لم يكن لديه أى غاية أخرى عندما خلقها » (١٨) ، وما أثار الشك والتساؤل

(١٥) Pensées-Blais Pascal فى ٧٢ ترجمة W. F. Trotter من طبعة Brunschvieg

(١٦) نفس المصدر فى ٤٦٩ - انظر أيضا فى ٧٦ ، ٧٧ •

(١٧) Giordano Bruno استشهد بها فى كتاب Life of Giordano Bruno تأليف Frith (١٩٧٨) ص ٤٣ - ٤٤ •

(١٨) René Descartes - مبادئ الفلسفة - الجزء الثالث • المبدأ الثالث •

كان شيئا أكثر من الفزياء الأرسطية ، انه كان شيئا لا يقل عن الاعتقاد بأن الطبيعة قد خلقت خصيصا للانسان وحده . وأشار اللاهوتى البروتستانتى فيليب ميلانتختون قبل ذلك بأعوام الى أن مغزى تعدد العوالم هو السخرية من تكفير المسيح يسوع ورسالته على الأرض . وعكست رحلات جليفر التى نشرت بعد ذلك بأعوام (١٧٢٦) الكثير من الشكوك المعاصرة فى الطبيعة عندما صورت الانسان كسوسة وحيدة ضئيلة الى درجة لامتناهية بالمقارنة بسكان العوالم الأكبر ، وعاجزة عن فهم مثل هذا العالم الرحيب .

على أن هذا لم يك الاجابة الوحيدة ، ولا حتى الاجابة السائدة . فان الطبيعة الجديدة قادرة أيضا على الاشعار بالتوقير والانبهار والاحساس بالقوة . فهى قادرة على اشعارنا بالتوقير ، لأنها - كما أشار بقايا أنصار الغائية - ما زالت تتمسك بهذه الغائية . وقال فرنسيس بيكون أن الطبيعة تكشف عن قدرته وحكمته ، مثلما يكشف الكتاب المقدس عن ارادته . ان هذا المذهب الذى يؤمن بوجود كتابين مقدسين كان من البديهيّات المسلم بها عند جهاذة القرن السابع عشر ، ومن ثم فعندما نتأمل الطبيعة ، فان من الطبيعى حدوث شعور بالتهيب « لنظامها الرائع وقانونها وقوتها » ، ولربط بينها على نحو ما وبين النعمة الالهية المقدسة : « كيف يمكن القول ان الطبيعة لم تفعل شيئا سدى ، ومن أين جاء كل هذا النظام والجمال اللذين نراهما فى العالم ؟ » وكانت الاجابة عند نيوتن ، وأغلب معاصريه عن هذا السؤال واضحة .

انها من آثار التصميم ، ولا يلزم بالضرورة أن يكون هذا التصميم من صنع انسانى ، ونستطيع أن ندرك نفس النوع من التوقير فى مشاهد المناظر الطبيعية ، التى رسمها الهولنديون ، وبخاصة ياكوب. رويسدال. فرغم كل ما فيها من واقعية ، الا أن هذا الفن غالبا ما كان له ظلال دينية وشاعرية . وأضيف الى التوقير شعور مناسب بالغبطة عند المولعين بالفضاء الخارجى . فلقد أسكر الفضاء برونو ، أو وفقا لتعبيره المجازى انه شعر كأنه قد أفرج عنه من السجن . فلقد تسبب الكون « البطليموسى » فى سجن العقل الانسانى فى « مملكة ضيقة » كبشفاء فى قفص ، ولكنه الآن قد أطلق سراحه ، وأصبح قادرا على الطيران والانطلاق فى الأثير الرحيب .

من الآن فصاعدا ، سافرد جناحى فى الفضاء (١٩) .

(١٩) جوردانو برونو « فى الكون اللامتناهى والمساوالم اللامتناهية » . (انظر

ملحوظة ١٢) ص ٢٤٩ .

- ولن أشعر بحاجة من البللور أو الزجاج .
- لقد شققت السماء وسأخلق فى اللانهاية .

ويفيض أدب القرن السابع عشر بهذا « الاحساس الجمالى باللامتناهى » على حد قول مارجورى نيكلسون . وأفصح حتى هنرى مور عن هذا الاحساس عندما قال فى قصيدته « لا نهائية العوالم - ١٦٤٦ » : « سأتغنى باللامتناهى » ، وتشابه مع برونو فى اعتقاده فى وجود طبيعة قابلة للتشكيل ، وأحس بالتناغم مع الطبيعة ، وشعر بشخصيته تتسع وتنمو . وشعر بنفس المشاعر شاعر آخر من « شعراء الإلهام » ومن المؤمنين إيماناً عميقاً بالدين . انه توماس تراهيرن ، وألف قصائد تحمل عناوين مثل « عند الزحف على القمر » و « الشعور بعدم الاشباع » و « والطبيعة » ، وقال : « كم مرة رفعت عينى الى ما وراء الكواكب والنجوم ! - وأخبرتني الطبيعة الفاضلة بأنه لا نهاية للفضاء - داخل روحى » هكذا جمع تراهيرن بين فكرته عن اللانهاية الخارجية واللانهاية الداخلية فى قصيدته Felicity (٢٠) كانت فكرة تراهيرن عن الطبيعة ، واستجابته الشخصية لها ، « رومانتيكية الروح » ، وليست كلاسيكية ، كما نستطيع القول .

وانطلق كل من العلماء والشعراء معا فى هذه الطبيعة الجديدة . ومن بين العلماء وفلاسفة الطبيعة ، انصب الاهتمام على القوة أكثر من أى شئ آخر ، أى الاحساس بالقوة ، الذى عبروا فيه عن اجلالهم للطبيعة ، باعتبارها من صنع الله ، وكانوا يتحدثون أيضاً عن مملكة الانسان ، و « سلطان الانسان » على الطبيعة . ولم يدركوا ما بين القولين من تناقض . ألم يخلق الله الانسان على صورته ، كما خلق الطبيعة لنفع الانسان ؟ على أن فكرة السلطان قد نقلت معنى أقوى من ذلك . فهي جريئة وعدوانية وتنحدر من اعتقاد الرينسانس الجديد بالقوة الخلاقة للانسان والثقة التى ولدتها المنجزات البشرية التكنولوجية فى عالم الملاحة والكشوف والمخترعات . ورغم أن يكون قد حذر من شهوة القوة التى تسببت فى سقوط الملائكة الا أنه حث على إعادة املاء الانسان « لحقه على الطبيعة » ، والى زيادة قدرة الجنس البشرى

Poems of Felicity — Thomas Traherne

(٢٠)

Marjorie

١٩١٠ من ٢٢ • انظر كتاب

H. I. Bell

جمع

The Breaking of the Circle — Nicolson

لديه أمثلة

أخرى - ١٩٥٠ الفصل الخامس •

وسيطرته على الكون (٢١) « فغاية مؤسستنا - كما يقول رئيس بيت سليمان فى الأكاديمية العلمية فى نيو أتلانتيس ، أى يوطوبيا بىكون هى « معرفتنا » لعل مركز الأشياء وأسرارها وتوسيع حدود مملكة الإنسان حتى يصبح كل شىء ممكناً (٢٢) . ان هذه ليست لغة المسيحية التقليدية، أو النزعة البدائية الرومانتيكية ، انها لغة بروميتية تدل على اتجاه أكثر دنيوية ، وميل لاستثمار الطبيعة فى العصر الحديث .

وهكذا تغيرت الأفكار والاتجاهات ازاء الطبيعة بسرعة فى القرن السابع عشر . ولا يعنى هذا استمرار بقاء بعض أجزاء فى النسق القديم للطبيعة عند أصحاب العقليات البعيدة التقدم والبعيدة عن البساطة . اذ قام النسق ذاته كائى صرح متين البناء على أسس ثابتة لا تتغير . وفى الطبيعة الجديدة ، لجاليليو وديكارت ونيوتن ، نظر الى المكان والزمان كمطلق بمعنى أنهما موجودان موضوعيا ، ومستقلان تماما عن أى محتوى فيزيائى . ولا شك أن المادة تملأ الفضاء ، وتتحرك من خلاله ، ولكن المكان ذاته ، ظل - كما ذكر نيوتن « دائما هو هو ولا يتحرك » . ولهذا السبب ، وصف هنرى مور المكان بأنه كانه الاله : « واحد ، أبدي ، ومستقل ، وكونية من حيث الماهية ، وكونية من حيث الفعل » (٢٣) . وبالمثل ، فان التغيرات تحدث فى زمان ، ولكن الزمان نفسه لا يتغير ، ولكنه ينساب فحسب . وقال نيوتن فى موضع آخر : « هناك فارق بين الزمان المطلق الحق ، والزمان الرياضى ، وبين الزمان النسبى والظاهرى والدارج » . ويقاس الأخير بالرجوع الى حركة الكواكب بالساعة أو اليوم أو الأسبوع . وربما عرف نيوتن هذه التفرقة من استأذنه ايزاك بارو ، الذى تحدث بالمثل عن « الفارق بين الزمان والصيغة

(٢١) انظر بوجه خاص المجاز الشهير فى كتاب *Novum Organum* (الكتاب الأول ف ١٢٩) ففیه مناقشة للألوان الثلاثة من تطلعات البشر .

(٢٢) *News Atlantis — Sir Francis Bacon.*

(١٦٢٧) فى أعمال فرنسيس بىكون . (انظر ملحوظة ف ١) . « بوسمنا ان نجعل أنفسنا أسيادا للطبيعة وأساتذة لها - *Disçoure on Method*

ولقد ذكر ديكارت القول السابق لنفس النرخس . انظر أيضا ص ٣١ .

(٢٣) *Enchiridion Metaphysicum — Henry More.*

(١٦٧١) استشهد بها *Miliv Capek*

Philosophical Impact of Contemporary Physics برنستون ١٩٦١ .
ص ٩ - ١٠ - لقد اختصرنا النص بعض القوى .

المشخصة « (٢٤) . فحتى المادة ، فانها لا تتغير ، على أقل تقدير في عناصرها النهائية من حيث الكتلة والحجم والشكل . وفي هذا المذهب ، كان الزمان خاضعا للمكان وأقل حقيقة منه ، لأن مثل هذه التغيرات التي تحدث كانت تتصور على أنها تحل في سياق لا يتغير ولا تؤثر على الحقيقة المادية الأساسية. وبعبارة أخرى ، فإن الكون ليس له تاريخ ، كما سيقول فيما بعد هنري برجسون . انه مذهب خاضع للحتمية . فهو دائما هو ، ويستطاع التنبؤ بكل حركاته مستقبلا اعتمادا على العزل المعروفة . بطبيعة الحال ، كان هناك تصور منافس في بداياته كرر الحديث عنه برونو ، وأدركه حتى بعض البيولوجيين عن الطبيعة القابلة للتشكيل ، والتي لا تتوقف عن أحداث نتائج جديدة ومتنوعة . ولكن هنا أيضا يبدو واضحا أن الصيرورة قد اعتمدت على الكينونة ، ومصدرها هو الله والوفرة .

كان البيولوجيون المعاصرون يحيون ويعملون في نفس هذا النوع من عالم افكر المتناقض . اذ كان هناك الكثير مما هو « حديث » فيما يعملون . انه العصر العظيم للتجميع والتصنيف والوصف . وقامت سلالة جديدة من علماء الطبيعة بقلب الأفكار القديمة ، وفجرت الحرافات القديمة ، ولاحظت بأعين حادة أو بمساعدة الميكروسكوب تنويعات أو أجناسا من انواع لم تسبق معرفتها (بعضها من العالم الجديد) وبعضها انقرض وكشفت الحفريات ، وكائنات ، أو أجزاء من كائنات. لم تسبق رؤيتها من قبل ، وحشرات وبروتوزوا وباكتريا وما أشبه . وكان من آثار هذه « الثورة البيولوجية » - ان صح تسميتها كذلك - استبعاد الحفايا والاعتماد من الآن فصاعدا لا على المصادر الموثوق بها ، وانما ، وعلى حد تعبير سير توماس براون على « رسوخ العقل أو التجربة المعززة » وما هو أبعد من ذلك ، فقد اتبع علماء البيولوجيا النموذج الآلى للطبيعة ، واستعملوا نظريات الميكانيكا في تفسير الوظائف العضوية ، ومن ناحية أخرى ، فقد رثى وجوب وجود مبدأ حيوى لتفسير الكثير من عمليات الطبيعة ، والطبيعة في جملتها . ومع هذا ورغم الاعتقاد بأن لها فاعلية ، الا أنها تعمل اعتمادا على مخطط الهى في نهاية المطاف ، وفون كل ذلك ، فلم تتضمن كتاباتهم أى تلميح لفكرة التطور (٢٥) :

(٢٤) نلس المصدر للرجوع اليه في كل هذه الأشياء - الجزء الاول

The classical Picture of Physical World».

Religio Medici — Sir Thomas Browne.

(٢٥)

(١٦٤٢) - الجزء الاول - القسم ١٦ . لمعرفة ما قاله براون عن مدى الثقة في القدماء

النظر الى كتاب Essay into Vulgar and Common Errors.

ويبدو مماثلا لبيكون عندما يقول : « على أن أعدى أعداء المعرفة هو التشبث الجازم

بالثقات ولا سيما عندما نبني معتقداتنا على فروض القدماء » .

« الطبيعة هي من الله » كما قال براون ، أى أن الله قد خلق الطبيعة كما هي ، وكان هذا رأى جون راي أيضا ، ولعله أعظم عالم طبيعي فى القرن السابع عشر . وفى كتابه *The Wisdom of God Manifested in the Works of Creation* (١٦٩١) صور راي عالما قد اكتملت صناعته عندما حدثت كل الخليفة . ويقول ريشارد وستفول Westfall : « قد يفتقر للقرن السابع عشر أنه اغفل التطور ، وترك الكلام عنه لقرن تال ، لأنه اكتشف ما فيه الكفاية » (٢٦) وبعبارة أخرى ، فإن عالم البيولوجيا فى القرن السابع عشر لم يكن عالم صيرورة ، ولم يختلف فى هذه الناحية عن عالم فيزياء القرن السابع عشر .

وهذا - فيما يحتمل - السبب الأساسى وراء لماذا أحدثت الطبيعة الجديدة ، التى بدت فى البداية مقلقة ، استجابة أو رد فعل متفادل . فلقد جاءت باطار من الثبات يرى التغير فى نطاقه ، ولكن هل كانت هناك أسباب أخرى أيضا . فالطبيعة سواء صورت كآلة أو كائن حي ، كانت ظاهريا بعيدة عن السقوط أو التدهور ، كما استمر بعض يقول خلال هذه الحقبة . وبدت الطبيعة - وبخاصة فى نظر علماء الميكانيكا خاضعة للقوانين ، ومنظمة فى كل موضع ، والله ذاته يضمن توافقها . وتحدث لايبنتز - وكان من بين من ابتكروا تشبيه الساعة - عن الهارمونية السابق توطدها ، وتعنى أن الله قد أنشأ ساعتين هما الروح والبدن ثم ضبطهما معا ، بحيث تعملان بكمال متآبين فى عالم ظواهر الطبيعة - وكانت هناك أيضا ركيزة فى الطبيعة الجديدة للعبادة الدينية ، حتى فى حالة عدم الايمان بوجود مخطط للطبيعة يناسب حاجة الانسان . وساعدت لامادية « المطلقات » الجديدة على تقديس الطبيعة ، وانما على نحو جديد ، وفى مذهب نيوتن على سبيل المثال ، استطاع اعتبار المكان والزمان صفتين لله .

غير أن عوامل التفتت فى النظرة الى الطبيعة قد بدأت . فليس حقيقيا ان الناس كانوا منفصلين عن الطبيعة فى القرن السابع عشر ، أو أن الطبيعة كانت مفرغة من المعنى الانسانى . والأمر سيان . فبعد استبعاد الكيفيات الثانوية ، كان من المحتم أن تبدو الطبيعة أقل صلاحية للهجرة الروحية للانسان ، وانما أكثر صلاحية لاختبار الانسان لقوته . وأيا كان ما يفهم من هذا المعنى ، فانه كان يحدث فى الجملة شعورا من التفاؤل أكبر من التشاؤم .

Science and Religion in Seventeenth Century England. (٢٦)
Richard S. Westfall.

- ييل ١٩٥٨ ص ٦٦ -

الايمان والعقل

رغم الانبهار المتزايد « بالطبيعة » ، فقد استمر بقاء المسائل والاعتبارات الدينية في أذهان الناس خلال القرن السابع عشر برمته ، كما يبين من الفصل السابق .

وكان الحصاد الجديد للعلماء « الجهابذة » ليس معاديا للدين ، أو عديم الاكتراث به . وعلى العكس فقد ابتعدوا عن طريقهم كي يبينوا ان العلم مظهر من مظاهر الدين . ويقول الأسقف سبرات ان الجمعية الملكية ، قد حددت في اختصاصاتها المسائل المتعلقة بالله والانسان والطبيعة . أما بالنسبة « للمسائل المقدسة » :

« فانها لا تقحم نفسها فيها الا باعتبارها قدرة الخالق وحكمته وخيرته المتمثلة في النظام المثير للاعجاب ، وفي صنائع المخلوقات . ان هذا لا يمكن أن ينكر ، ولكن في وسع الفيلسوف الطبيعي ، ومن الأفضل له أن يعرض هذا النوع من المقدسات . . ان هذا هو الدين الذي يدعمه الاتفاق الاجماعي على كل أنواع العبادات . وقد يساعد - من ناحية - المسيحية كالرواق المؤدى لمعبد سليمان الذي سمح حتى للكفار بالدخول » (١) .

أما من ناحية الفلاسفة ، فقد كانت القضية ربما أكثر قطعية . اذ وضع العقلانيون في القارة الأوروبية ، عند محاربتهم لمذهب الشك أو البيزنونية الله حجر الزاوية في مذاهبهم . واهتم التجريبيون (باستثناء هوبز) أيضا بالمشكلات الدينية (٢) ، وان كانوا قد تعرضوا عندما فعلوا ذلك

The History of the Royal Society — Thomas Sprat. (١)

الجزء الثاني - القسم الحادى عشر .

(٢) اهتم هوبز كثيرا بمسائل الكنيسة والدولة والسلطة الكنسية ، ولكنى اتحدث هنا عن الايمان الدينى والعقيدة .

لصعوبات كبيرة ، فقد خصص لوك على سبيل المثال جانبا كبيرا من الكتاب
 انرابيع من مبحثه الفلسفي الكبير Essay concerning Human Understanding (١٦٩٠) • ليبين كيف يثبت وجود الله ، وأعتقد أنه
 « ليس من الصعب القيام بذلك » وناقش أوصاف الله ، « والمعايير والحدود
 بين الايمان والعقل في الدين » • وأثبت كتاب متأخر للوك « معقولة »
 المسيحية • وغنى عن البيان أنه قد كان هناك اتفاق ، أو ربما تحالف
 صوري بين الفلسفة والدين ، وبين العلم والدين في القرن السابع عشر •
 وسجل فن القرن السابع عشر بالمثل اقتناعا واهتماما دينيين • وكما بينا
 في الفصل الأول من هذا القسم (٣) ، فان بعض الفنانين البارزين – وبغير
 أن نذكر من كانوا أقل منهم مكانة – قد تناولوا موضوعات دينية الى جانب
 الموضوعات الدنيوية ، ولم يكن هذا مجرد وسيلة تقليدية ، أو تعبيرا عن
 الولاء للكنيسة • فكانت لوحة القديسة تيريزا الصوفية لبرنيني رغم أنها
 تمت بتكليف من أسرة كورنارو ابداعا لفنان كاثوليكي مخلص • والأمير
 بالمثل في حالة اللوحة الرائعة المسماة انتصار القرباني لبيتر بول روبنز
 (لوحة ٨) • ففي هذه اللوحة الرمزية ، صور روبنز – وكان حين ذاك
 من الفنانين المناصرين للحركة المناهضة للبروتستانتية – الدين وهو جالس
 على كرسى النصر والعلم (ويمثله شاب) والفلسفة (ويمثلها شيخ ملتج
 يتوكأ على عكاز) • والطبيعة وراء الدين مباشرة في عربة ، وخلفهم
 شخصان : هندي أمريكي وزنجي يمثلان العالم الجديد الذي كسبه المبشرون
 للدين الحق • وكما كتبت في موضع آخر : ان الصورة « ترمز بكل وضوح
 الى الالهوت كملك لكل العلوم : العلوم الجديدة والقديمة على السواء » (٤) •
 واتجه رامبرانت – وهو فنان بروتستانتي ذو مكانة هائلة – في أعماله
 العظيمة في أواخر حياته الى الاعتماد على الواقعية الهولندية لاكتشاف
 باطن الانسان ، وبخاصة عالم المشاعر الدينية والغيبيات والمصير •
 وتشهد بالاهتمام المستمر بالمسائل الدينية المناقشات المريعة ، والتي أدت
 أحيانا الى الاضطهاد والحرب بين المسيحيين الكاثوليك والبروتستانت
 حول مصادر الحقيقة الدينية والارادة الحرة والقدر ، وعقيدة التثليث
 والفتاوى الاخلاقية (التي ألهمها اليسوعيون) • كل هذا لا يعني أن القرن
 السابع عشر كان عصرا يمكن مقارنته في شدة التدين بالقرن

(٣) انظر ص ٤٦ •

Religion and the Rise of Scepticism — Franklin L. Baumer. (٤)

— ١٦٦٠ ص ١١٣ ، يرى هنري بوسون لوحة روبنز رمزا للتراجع من « عدم التصديق »
 أو الشك ، وإعادة تجديد المسيحية في أوائل القرن السابع عشر • (انظر :
 La Pensée Française de Charron à Pascal ، باريس ١٩٢٣ •

السابقة لحركة الإصلاح • فلا يخفى أن خطوة روبنز لم تعد تتجه الى مركز الفكر ذاته ، كما كان الحال في عهد مارتين لوتر وجون كالفان • ومن جهة أخرى ، فإن الاهتمام باللاهوت لم يكن قد أصبح على الهامش ، أو لم يكن قد أرغم على اتخاذ موقف الدفاع ، كما سيحدث فيما بعد في عصر التنوير . في القرن الثامن عشر • اذ استمر يحدث تأثيرا ملحوظا على الفكر بوجه عام ، وإنما كتوجيه من بعيد ، وإن لم يك دائما توجيهها مباشرا •

ورغم كل هذا فقد بدأ الشك الديني يتفاقم كمؤشر يمهد لعصر التنوير ، كما حدثت تغيرات هامة داخل الفكر الديني ذاته ، من ناحية مصادر المعرفة الدينية ومداها وفكرة الله • ولما كان الجو العقلي لم يكن مهيئا بعد لاستصواب الهجوم بالمواجهة على الدين - بلغة العسكريين - فإن أدلة الشك الديني قد جاءت في الأغلب من الكتب العديدة والهجمات الذي تعرضت له ، وكان هوبز هو المفكر الرئيسي الأورج الذي عبر عن شكوكه صراحة ، رغم ما اتصف به من حذر معروف عن الاسكتلنديين • فرغم شدة عنايته باختيار كلماته ، إلا أن الملحد ابن مالمسبري قد أرجع الدين الى الخوف والجهل ، وأعتقد بكل وضوح أن الدين من الخزعبلات ، أو أنه بمثابة أمر سام صادر من الحاكم لصالح النظام العام : ومع هذا فقد اعتدنا أن نستنتج وجود فساق ، وأصحاب أرواح منيعة ومؤلهين . للطبيعة وشكاك وملحدين مما قاله بليز باسكال عنهم • ولقد كتب « الخواطر » - وهي في الحقيقة مذكرات من كتاب لم يكتمل أبدا - وهو يقصد دحض « الزندقة الشائعة » في عصره ، وكان باسكال يعرف معرفة طيبة ما تمنيه هذه الزندقة • اذ كان بين أصدقائه « في هذه الحقبة الدنيوية » زنادقة مثل داميان ميتون الذي كان يشك في خلود الروح ، والشفالييه دي ميري المقامر • وكان باسكال ابن البلد البوهيمي قادرا على تقمص دور الفسقة الأكثر جدية وكتب :

« اننى (٥) أنظر حولي ، ولا أرى غير الظلمة • والطبيعة لا تطلعني على أى شيء لا يعلم مصدر شك وقلق ••• ولما كنت لا أرى الا الكثير الذي يدعوني للانكار والقليل جدا الذي يحثني على التيقن ، فاننى في موقف يدعو الى الشفقة • وكم تمنيت مائة مرة لو كان هناك اله يحفظ نفسى حتى تستطيع أن تبينه بلا شك أو ريبة » •

وأدرك باسكال بوصفه عالما ، على خير وجه « الطبيعة الجديدة » • وكيف ستؤدى الى أحداث اضطراب في الايمان التقليدى ، وتحول الناس

الى مؤلهين للطبيعة ، وملحدين وشكاك . وهذا يفسر لماذا أنكر
البراهين الميتافيزيقية عند دفاعه عن المسيحية . واعتمده على مبررات القلب
والتاريخ ، ونبه الكاتب الساخر جان لابريير La Bruyère ، الذى
خصص قسما كاملا للكلام عن المفكرين الأحرار فى كتاب Characters
(الطبعة الأولى ١٦٨٨) الى مصدر هام آخر للبشك الدينى وهو الرحلات
وراء البحار :

« ان بعض الناس يستكمل فسادهم بالرحلات الطويلة التى تفقدهم
ما تبقى عندهم من تدين . ففى هذه الرحلات يرون صورا جديدة للعبادة
فى كل يوم وعادات أخرى وطقوسا متنوعة ، وساعد تعدد الشيع داخل
المسيحية فى أوربا ، وبخاصة فى البلدان البروتستانتية على حدوث عراك
حول هذا الاتجاه النسبى ذاته . فأيان أن نعرف أين تقع الحقيقة ، اذا
تأملنا المزايم المتنافسة للوترين والكالفانيين والأنجليكان ، ولا داعى
لذكر الكاثوليك وكل الانفصاليين والانعزاليين ؟ » فلا عجب اذا كتب الأسقف
بوسويه قرابة نهاية القرن يعبر عن مخاوفه من قدوم عصر جديد « لجموح
العقل » فى أعقاب عصر الطاعة لله والملك . وكان بوسويه مازال يحيا
فى مجتمع محافظ لم يقدم الا حديثا (١٦٨٥) على اعلان المراتب الدينية
بعد صدور نقض لفرمانات نانت (ابان عهد لويس الرابع عشر) (٦) .
بيد أن هذا المجتمع قد استمر يعانى من وجود ثغرات دينية
 واجتماعية معا ، وكان مستشار الملك الروحى والدينى على دراية بهذه
الحقيقة ، وشجب بوسويه « الحركة التى كانت تعد ضد الدين » ، وبخاصة
ظلمه الديكارتيين الذين يبدوون متدينين ظاهريا ، ولكنهم قد جعلوا الله
يتشكل تبعا لمعقلم ، وبذلك عرفوا الآخرين كيف يستبعدون ما هو فوق
« الطبيعة استبعادا تاما (٧) . ورغم الاتجاه المحافظ للدولة الذى فرضه
حاكم مطلق فى مرحلة تقواه ، فان الفكر الحر قد تقدم فى فرنسا ربما أكثر
من أى بلد آخر فى أوربا .

وأطلت العلمانية بوجهها فى القرن السابع عشر ، وتختلف العلمانية
عن الفكر الحر ، لأنها لا تعلن عن أى تهديد لأى اتجاهات لاهوتية معينة .
وكل ما تفعله هو القيام بحركة التفاف (بلغة العسكريين أيضا) حول

(٦) Edict of Nantes أصدره هنرى الرابع سنة ١٥٩٨ . وفيه امتد التسامح
المحدود بحيث تمتع به الهجنوت .

(٧) الأسقف Bossuet - رسالة الى أحد حوارى مالبرانش فى ٢١ مايو ١٦٨٧ .
استشهد بها Paul Hazard فى La Crise de la Conscience européenne .
— Boivin باريس ١٩٣٥ الجزء الأول - ص ٢٨٦ .

اللاهوت ، بوضع العرائيل أمام أى مجالات مستقلة من الفكر . ويرمى هذا الاتجاه الى زيادة جعل اللاهوت مقصورا على المجالات المغيدة نسبيا للايمان والأخلاق . ان هذا القول لا يتناقض مع ما سبق قوله عن استمرار تزايد تأثير اللاهوت . وبين بيبكون كيف يتحقق ذلك ، واعتقد مثل جهابذة الجمعية الملكية أن العلماء يدرسون تورااة الطبيعة ، وبأن للعلم روافد دينية جياشة ، تكشف قدرة الله التى تتجسم فى خلافته . غير أن هذا الاعتقاد لم يحل دون قيام بيبكون بحماية العلم من تدخل اللاهوت .

وكان موقفه من اللاهوت ذاته صحيحا من الناحية التقليدية ، فالى اللاهوت ، واللاهوت وحده تنتمى معرفة طبيعة الله وإرادته والقانون الأخلاقى والروح العقلانية للانسان كما تكشففت فى النبؤات والأقوال والحكايات والعقيدة . وفى هذا الوقت نفسه حذر بيبكون من « هذا الخلط الوحشى بين الأشياء الالهية والأشياء الانسانية » . فمن بين الأسباب التى حالت دون تحقيق العلم أكثر من القليل من التقدم عبر العصور ، الجهل وتدخل الغيبيات المدرسية (السكولائية) التى أرادت جعل العلم يرتكن على الكتابات المقدسة . ومن هنا جاء قول بيبكون « بعدم اعطاء الايمان أشياء أكثر من الأشياء التى تتبع الايمان » (٨) . ففى مذهب بيبكون ، رغم استمرار تمتع اللاهوت بمكانته ، الا أنه فقد قبضته على العلم . ولقد سبق أن اتخذ جاليليو نفس الموقف فى رسالته الشهيرة ١٦١٥ الى الدوقة الكبيرة كريستيانا من توسكانيا . ويصح تسمية هذه الرسالة « تصريح اعلان استقلال العلم » . ورضى جاليليو عن تسمية « اللاهوت بملك العلوم » ، على أن يكون مبرر ذلك هو تفوق اللاهوت على العلوم الأخرى فى المكانة ، وسيطرته على « الأشياء الخارقة التى تعد موضوعا للايمان » . وانكر حق اللاهوت فى التدخل « فى المسائل الفزيائية البحثية » وهو ما يعنى تسليم العلم الى أشخاص لا يعرفون أى شىء عنه . وبذلك يعوقون تقدم المعرفة . وكان ماخطر ببال جاليليو هو نفر من رجال اللاهوت المعاصرين الذين أذاعوا نظرية كوبرنيك فى الكونيات . رغم أنها لا تمت بصلة الى الايمان المسيحى أو الأخلاق . وكان طاغية مطلق ، لا هو طبيب ولا هو مهندس قد وصف دواء أو سن قواعد لفن العمارة مما أدى الى الاساءة الى كل من المرضى والأبنية (٩) .

(٨) سير فرنسيس بيبكون - Novum Organum الكتاب الأول La Aphorism

(٩) جاليليو - رسالة الى الدوقة الكبيرة كريستيانا فى توسكانيا ، متضمنة فى كتاب

Discoveries of Galileo — Stillman Drake (١٩٧٧) ص ١٩١ - ١٩٣ .

ورغم أن الفلاسفة لم يتماثلوا في صراحتهم ، إلا أنهم اتبعوا أيضا طرائق مستقلة . وعلى الرغم من غلبة استشهادهم باللاهوت ، وطلب العون منه ، إلا أن مهمة الفلسفة الرئيسية الآن قد اتجهت إلى فهم الطبيعة الجديدة كما تكتشف في العلم ، وتفسيرها . ولم يعد الفلاسفة ذاتهم من محترفي اللاهوتيين ، كما كان الحال بوجه عام في العصور الوسطى . وكان اللاهوت الذي تضرعوا به من اختيارهم ، ولم يك دائما محافظا أو متزمتا ، بل لقد قام بيل مبشرا بالتنوير ، بوضع أخلاقيات علمية ، وبصنغ التاريخ بالصبغة العلمانية ، بما في ذلك التاريخ المقدس للتوراة والمسيحية . وفي الفكر السياسي أيضا ، خفت صوت الاعتبارات الدينية بالضرورة ، بعد أن حظيت أفكار مثل سيادة الدولة ومصصلحة الدولة العليا *raison d'état* بمكانة عالية . وفي فرنسا ، استمر وجود نظرية في الملكية المستندة إلى اللاهوت ، وكشفت هذا النظرة عن قوتها إبان حكم الملك لويس الرابع عشر ، غير أن لوك وهو معاصر للأسقف بوسسويه قد دحض صراحة فكرة الحق المقدس للملوك وناقش المسائل السياسية في سياقات تكاد تقتصر على العلمانية وكذلك فعل نقاد الحكم المطلق في فرنسا .

وفي الوقت نفسه ، فإن الفكر الديني نفسه لم يقف مكتوف اليدين - وحدث تطوران لهما أهمية خاصة في هذا المجال ، أحدهما في نظرية المعرفة (الاستيمولوجيا) والآخر في الميتافيزيقا ، يعني ما يتعلق بفكرة الله . وازدادت حدة المشكلة اضطرابا في معايير المعرفة الدينية ، ومن المؤكد أنه لم يكن في نية المصلحين البروتستانت كلوتر وكالفان ، وآخرين أحداث بلبلية في هذا المضمار . ومع هذا فإن هذا كان من بين آثار المجدالات التي لا تنتهي حول التوراة والكنيسة والضمير الفردي باعتبار كل هذه الجوانب مصادر الحقيقة الدينية . وتعقدت المشكلة من أثر إعادة أحياء الشك الاغريقي ، الذي توافر بصفة أساسية بفضل الترجمات اللاتينية لمؤلفات سكستوس امبريقوس ١٥٦٢ ، ١٥٦٩ . فلقد تشكك سكستوس مثل أستاذه بيرو من إيليا (ومن هنا أطلق على الحركة بأسرها اسم البيرونية) في إمكان الاعتماد على الحواس أو العقل لاثبات وجود الله ، وكانت نتيجة هذه الأزمة التشكيكية التي بلغت ذروتها عند ميشيل دي مونتاني (الفيلسوف الفرنسي) هي دفع رجال الدين إلى تكرار التساؤل حول : كيف نعرف أن الله موجود وهل نستطيع اثبات وجوده ؟ وما هو نوع البراهين التي تقبلها ، وما هو مقدار ما نعرف عن الله فوق حقيقة وجوده ؟ واختلقت الاجابات اختلافا كبيرا ، ابتداء من المغالاة في «الإيمانية» *Fidelsm* ، إلى المغالاة في العقلانية ، ولكن عند كثيرين مثل باسكال ولوك اتخذت موقفا وسطا ، وأحيانا مواقف جديدة .

ولقد آكبت « الايمانية » ايثار الايمان على العقل فى الدين ، لانه سلاح هام عند أنصار الكاثوليك فى القرن السابع عشر . وهذه الحقيقة حافلة بالمفارقات المثيرة للسخرية ، لأن البروتستانت هم الذين أصروا على مبدأ الـ « Fides Solas » ، كبداية للإصلاح الدينى . ولكن الموقف انقلب رأسا على عقب عندما ازداد اقبال البروتستانت على الرجوع الى العقل ، كمرشد للإيمان على أقل تقدير ، بينما ارتد الكاثوليك ، الذين تركوا تقاليدهم الاكويينية ، وعادوا الى الايمان ، الايمان بالحوارق والمعجزات التى لا يفهمها العقل . والجديد فى هذه المستحدثات التى جاءت بها الايمانية فى القرن السابع عشر عند الكاثوليك والبروتستانت (١٠) على السواء هو تحالفها مع الشك الفلسفى ، أى أنها بدأت من القول البيرونى بأن العقل البشرى عاجز عن اكتشاف الحقيقة ، وبخاصة الحقيقة الدينية . وذكرت الايمانية فيما بعد أنه من المستطاع تجنب الفوضى الدينية باخضاع العقل الفردى فقط - وهو يتشم بالنقص فى أى حال - لسلطان الكنيسة ، وتكرر كل برهان من هذه البراهين - التى نصادفها بالفعل فى كتاب مونتاني : « دفاع عن ريمون سيبون » المرة تلو الأخرى عند مجموعة كبيرة من أنصار الايمانية الفرنسيين ابتداء من الأب شارون الى الاسقف هويت Heut .

Weakness of the Human Mind

ويعد كتاب هويت

بيانا كلاسيكيا فى هذه الناحية ، وفضل هويت الشكاك على كل الفلاسفة الآخرين . ولما كان الشكاك لا يثبتون أى شىء موجب عن الأشياء المقدسة أو الانسانية ، لنا فانهم لم يتعرضوا للخداع مثل « الفلاسفة الدوجمائيين » ، والشك يمهد الطريق أمام الايمان بأن يفرس فى البشر التواضع الفكرى الصحيح . وذكر هويت أن الايمان يثبت ترجمات العقل ويصحح الشكوك التى يجرى بها الناس عند معرفتهم للأشياء (١١) . وازدادت شعبية الايمانية بعد ظهور أشعار جون درايدن الشاعر المتوج لانجلترا والمؤرخ الملكى . وفى كتابه Religio Laici (١٦٨٤) الذى كتب عندما كان مازال من الناحية الفنية انجليكانيا ، وصف نفسه « بأنه ميال بطبيعته للشك فى الفلسفة » ، ولم يعن بذلك أن العقل لن يستطيع

(١٠) كان هناك أتباع للمذهب الايمانى - Fideists من البروتستانت - كذلك من الكاثوليك فى القرن السابع عشر . انظر بوجه خاص « المباس » الدينى و « الوسى المباشر » ، كما طرحها جون لوك فى الكتاب الرابع من Essay concerning Human Understanding . وقام لوك قليل نسبيا بجعل ايمانهم يستند على براهين تشكيكية . وكان بين هؤلاء سيد توماس براون وجون درايدن .

اطلاقا اكتشاف الحقائق الدينية ، ولكنه عني أنه بمجرد تخفيه وراء القوة
أو السلطة كما حدث لأنصار Socinians . وهؤلاء الطبيعة فانه سيثوه
هذه الحقائق ، أو يقضى عليها نهائيا : « كيف يستطيع الأقل فهم ما هو
أعظم ؟ وكيف يستطيع العقل المتناهي بلوغ اللامتناهي » ؟ والاجابة
واضحة لكل من درايدن وهويت . فالإيمان وحده يزود العقل بما يعجز
عن الاتيان به .

استريحى اذن يا روحى من القلق الذى سينتهى بتحريك .

فلن تستطيع العلوم هدايتك

والإيمان هو الضمان الوحيد لبهجتك

والجسر العلوى ينبغى أن يتهدم قبل أن تفشل المغامرة (١٢) .

وعندما نظم درايدن هذه الأبيات ١٦٨٧ ، كان قد تحول الى الايمان
بدين المؤخرة أى الكاثوليكية فى انجلترا التى استجوبت حتى الكتب
المقدسة (١٣) . ونحن نذكر عند درايدن الخوف من الفوضى الدينية
التي نجمت - من ناحية - عن ذكرى عهد الحروب الأهلية عندما كانت
انجلترا عامرة بالشيخ والطوائف . ومن ناحية أخرى - ما حدث من
تهديد من أثر مذهب تاليه الطبيعة ، والفكر الحر بوجه عام . وشعر درايدن
مثل الفرنسيين من أنصار الايمانية بالحاجة الى « أرض صلبة » يقف
عليها ، وإلى كنيسة عالمية بكل شيء « لم تبنيها أيادى فانية ، تكتسب
سلطانها من سلطة أسمى هى التى تحدد الايمان وتحسم كل خلاف » .

Traité Philosophique de la faiblesse de l'esprit humain - Huet (١١)

انظر بوجه خاص الكتاب الأول (الفصل الخامس) والكتاب
الثانى (الفصل الثانى) . وفى الفصل الأخير - كما يلاحظ - استشهد هويت بما قاله
توماس الاكوينى ، وردده جملة مرات لتأييد موقف المذهب الايمانى ولقد رسم بيتر دانييل
هويت باعتباره باحثا هاما ومن رجال الكنيسة فى عهد لويس الرابع عشر وسمى أسقف
أفرانش ١٦٩٢ .

(١٢) جون درايدن : The Hind and the Panther الأبيات ٢٩٠ - ٢٩٤
وعن العقل انظر الأبيات ٢٤٨ - ٢٤٩ - وكتاب Religio Laici ويسمى « إيمان
العوام » - التمهيد والأبيات ٤٢١ - ٤٦١ - ٤٦٢ يمثل كتاب The Hind دفاع
درايدن عن الكاثوليكية .

(١٣) كان درايدن لا يثق فى المراجع المقدسة بوجه خاص ، كمصدر دينى موثوق
به ثقة كاملة بعد أن قرأ الترجمة الانجليزية لكتاب الأب ريشار سيمون
Histoire Critique du Vieux Testament
١٦٧٨ . فلقد أكد هذا المؤلف الباكر الشهير ما فى النصوص التوراتية من غموض
وصعوبة .

« فالكنيسة هي أول كل شيء ، وينبغي أن يكون لها كيان ، حتى تكون صادقة . وتضمن هذه الوجودية الدينية أيضا الوجودية السياسية » .
وقد عبر درايدن عن هذا المعنى بالفعل في كتاب
Religio Laici فقال :

وبعد الاستماع الى ما قد تقوله كينستنا
واذا استمر عقلنا يشطح في اتجاه آخر
فمن الأفضل أن يلجم هذا العقل الخاص
بدلا من أن يشتت السلام العام بمشاحناته (١٤) .

واهتدى الفلاسفة العقلانيون الى نتائج متعارضة تماما عن الطريق الى المعرفة الدينية . اذ بدا لهم من الأهمية بمكان أن يشبثوا وجود الله . فقدم كانت مداهبهم تعتمده على هذا الشرط ، ولا بد أن تتحقق هذه الغاية ، ومن الميسور تحقيقها اعتمادا على البرهان العقلي . وعلى نقيض الايمانين ، زعم العقلانيون أنهم يثقون ثقة كاملة في قدرة العقل المتناهي على ادراك اللامتناهي . وأكد ديكارت ، وكان على بينة من براهين الشكاك ، (١٥) هذا الايمان بالعقل في الرسالة التي استهل بها كتابه
Concerning First Philosophy (١٦٤١) فكتب للاهوتيين في السوربون يقول : « لقد اعتقدت دائما أن السؤالين الخاصين بالله والروح هما السؤالان الأساسيان بين الأسئلة الجديرة بأن تبرهنها الفلسفة العقلانية بدلا من اللاهوت » . فاذا اعتبرنا الايمان كافيا للمؤمن ، فليس كل واحد منا مؤمنا . واذا أريد اقناع أولئك الذين يفتقرون الى الايمان بهذين الشبثين فينبغي أن يتحقق ذلك « اعتمادا على العقل الطبيعي » وتدعم الكتب المقدسة ذاتها ادعاء العقلانيين بأن كل ما يمكن أن يعرف عن الله يستطاع برهنته بمبررات « لسنا بحاجة الى البحث عنها في أي مكان آخر غير أنفسنا ، وعقولنا وحدها هي القادرة على تزويدنا بها » (١٦) .

-
- (١٤) Religio Laici - John Dryden الأبيات ٨٦٧ - ٨٧٠
الظر أيضا The Hind and the Panther الأبيات ٦٣٧ - ٦٣٩ ، ١٢٤٥ .
(١٥) كان ديكارت يبغى بلوغ اليقين فوق كل شيء . وشكا من الافتقار اليه ، في دراسته في الكلية اليسوعية بلافليش La Flèche غير أن البيرونية الماصرة قد جاءت بأكبر تهديد على الاطلاق لليقين ، وشرع ديكارت في دحضه ، بأن رجع لا الى الكتب المقدسة ، وإنما الى قوة العقل والأفكار الواضحة المتمايزة .
(١٦) Philosophical Essays — Descartes ترجمها للإنجليزية
L. J. Lafleur ١٩٦٤ ص ٦١ ، ٦٢ .

وعكف ديكارت بعد ذلك على تنمية هذه المبررات في القسم الأساسي من كتاب التأملات . فالكوجيتو أو النفس المفكرة - التي أثبت ديكارت وجودها بالعقل ، لا يمكن أن تخلق حتى بواسطة الشيطان المزعوم ، على شريطة أن تحرص على الاعتراف بالأفكار الواضحة المتميزة وحدها . والله من بين هذه الأفكار الواضحة المتميزة . وعلى الرغم من أن ديكارت لم يزد البراهين البعدية *a posteriori* ، إلا أنه اتجه في آخر الأمر الى البرهان الأونطولوجي الشهير لاثبات وجود الله . وقال ان فكرة الله « هي بداخلنا » أى أنها فطرية ، بمعنى أنها واضحة للعقل قبلها *a priori* أى قبل التجربة الحسية : لقد عثرت فى عقلى على فكرة الله ، أى على كينونة بالغة الكمال ، ليست أقل من فكرة أى شكل أو عدد » (١٧) ، واستند ديكارت على حكمه على ماهية الله ، فأثبت وجوده اذ ليس الوجود ذاته خاصة للماهية أو الكمال الأسمى ، وكان من الصعب أن يبدو هذا البرهان مقنعا تماما للزنادقة ، ومن ثم جاء ديكارت ببراهين أخرى أسهل فى فهمها كبرهان الطبيعة الحادثة للعقل ، وبرهان الله كمصدر لأفكار العقل المتناهي عن اللامتناهي ، وما أشبه . واختلفت « البراهين » التي تصادف عند العقلانيين الآخرين شيئا ما ، ولكنها كانت جوهرية فى نفس الاتجاه . فعند اسبينوزا مثلا ، فبالرغم من أن الله فى نظره قد اختلف اختلافا جذريا عن اله ديكارت ، إلا أنه قد استنبط أيضا وجود الله من ماهيته ، فالله بعد تعريفه بأنه جوهر (أو الماهية الجوهرية لكل شئ فى الطبيعة) موجود « لأن الماهية تتضمن بالضرورة الوجود » أما لايبنتز ، فقد رفض عددا من البراهين ، بما فى ذلك البرهان البعدى عن « التوافق الكامل » للجواهر العديدة فى الطبيعة ، التي تحتاج لعدة مشتركة أو عامة . وأجمع الفلاسفة العقلانيون على الثقة فى صعوبة قدرة الطفل على اثبات وجود الله أو تقدير ماهيته ، رغم امكانها .

ولم تتوافر لباسكال مثل هذه الثقة ، كما أنه لم يكن « إيمانيا » كاملا أو نمطيا . فالمعرفة الطبيعية بالله ممكنة للكفار وكذلك للمسيحيين . وفضلا عن ذلك ، فإنها ضرورية لتعريف الكفار بأن الله : « ليس متعارضاً على العقل » . ومع كل هذا ، فقد عبر باسكال بعمق عن عدم ثقته فى البراهين الميتافيزيقية ، لا لأنه اعتبرها غير كافية - كما فعل الايمانيون - ولكن لأنها لن تؤدي أبدا الى اله حى ، مختلف عن اله الفلاسفة . فهم مجردون للغاية ، وبعيدون عن التجربة الانسانية العادية . فما هى علاقة البراهين فى كتاب ديكارت « مبادئ الفلسفة »

(١٧) نفس المصدر ص ١٢٠ ، عن التعامل الخامس .

بإله أبراهيم أو القديس بولس ؟ ، وفى النهاية ، رجع باسكال لا الى الايمان الأعمى ، ولكن الى السيكلوجية الانسانية . ان هذا النوع من الاستدلال السيكلوجى ، والمتعارض مع الاستدلال الميتافيزيقى هو فى الواقع أهم ما يؤيد زعم باسكال بالأصالة فى هذا المجال ، ويجعله رائدا للمدافعين عن الدين من أمثال كيركجورد وبرجسون .

والى حد ما كانت استدلالات باسكال قريبة من استدلالات الايمانين . فالعقل الانسانى الذى أصيب بالتعتيم بعد السقطة ليس بأى حال قابلا للقياس بالله . ولذا « فأننا نعرف وجود المتناهى وطبيعته لأننا متناهون . ونحن مكونون مثله من امتداد فى المكان ، ولكننا لا نعرف لا وجود الله ، ولا طبيعته ، لأنه ليس لديه امتداد أو جنود » (١٨) ، فلم يكن برهان باسكال مماثلا للبرهان العقلانى ، الذى يبدأ بماهيمية الله لكى يثبت وجوده . ولكن ما الحال اذا عجز العقل عن ادراك « اللامتناهى » ؟ وكانت اجابة باسكال على ذلك بأن القلب قادر . « وللقلب مبرراته التى لا يعرفها العقل » . والقلب نسبيا لم يتلوث بالخطيئة الأزلية ، ويعشق بطبيعته الكينونة الكلية ، ان القلب هو الذى يعى الله ، وليس العقل . وهذا هو معنى الايمان : الله يدرك حدسيا بالقلب ، وليس بالعقل » (١٩) . على أن القلب - كما فهم باسكال - يتضمن أشياء أكثر من مجرد العاطفة أو المشاعر . فهو يجمع بين المعرفة والمشاعر والارادة عندما ينشئ علاقة شخصية حية مع الله ، ولكى يقنع الدنيويين ، قدم باسكال برهان « الرهان » المشهور . فاما أن الله موجود أو غير موجود . فلماذا لا نراهن على وجوده ، لأن هناك الكثير مما سنجنه من هذا السعى ، انه شيء ليس أقل من سعادتنا الأبدية . وتفرض علينا الرياضيات الاحتمالية أن نضحى بالمتناهى فى لعبة لا يختلف فيها « المفرد » عن « الزوج » حتى نربح اللامتناهى . غير أن باسكال رغم أنه كان عالما رياضيا عظيما ، لم يذكر أبدا أن البرهان الرياضى يصلح لله . قاله قد بقى دائما مختبئا فى نظره ، ولا يستطيع القلب الاقتراب منه الا فى لحظات الايمان .

والواقع ان لوك رغم أنه لم يك رياضيا ، قد دفع البرهان الرياضى فى هذا المجال الى ما هو أبعد من باسكال ، وأكد أن أدلة وجود الله « تعادل اليقين الرياضى » ويستطاع الحصول عليها بالقيام باستنتاجات رياضية صحيحة من الوقائع والقضايا البيئية فى ذاتها . ان هذا النوع من الأقوال يضع لوك آمنا بين العقلانيين الدينيين فى القرن السابع عشر .

(١٨) Pensées — Pascal ف ٣٤٣ (النظر ملحوظة ٥) .

(١٩) نفس المرجع ف ٢٢٤ - ف ٢٢٥ .

غير أنه لم يك عقلانيا كاملا ، مثلما لم يك باسكال « ايمانيا » كاملا ، واختلف لوك عن العقلانيين في أوروبا في نواحي هامة ، أولا - بوصفه تجريبيا ، وكذلك عقلانيا ، فانه قد رفض الأفكار الفطرية ، ومن ثم قال بأن براهين وجود الله ينبغي أن تتبرهن بدلا من قبولها حدسيا ، أى أن تكون مستمرة في الأحاسيس والتأملات ، وبذلك تكون « بعدية » تماما ، وفوق كل ذلك ، فلقد شدد لوك على اللا تناسق بين الفهم الانسانى وفهم الله ، لأن الفهم الانسانى عاجز عن ادراك اللامتناهى أو استقصاء ماهية الله ، كما ادعى الديكارتيون ، واعترف لوك متعاضبا مع الفيلسوف الفرنسى مالبرانش . اعترف لوك بأنه يحيا فى ظلام « لأنه ليس لديه أى فكرة عن جوهر الله على الاطلاق » (٢٠) هذا لا يعنى انكار تفضيل لوك للعقل فى الدين كشيء متعارض مع الايمان الأعمى ، أو الحماسة التى انتقصها المرة تلو الأخرى فى الكتاب الرابع من مؤلفه الكبير *An Essay Concerning Human Understanding* ، والاستسلام للحماسة (وربما كان بوسعه أن يقول « القلب ») يعنى فتح الباب أمام الفوضى ، والتصديق الساذج ، ان العقل يجب أن يكون « حكما الأخير ومرشدنا فى كل شيء » . وبالمثل فان تركيزه عندما كان لا يواجه المتحمسين كان على ضعف العقل عند نظرتة للخوارق ، والعقل أكثر من كاف « للمعرفة المناسبة لنفع الانسان ، وخيره فى هذا العالم » . غير ان الطبيعة لم تقصد مخاطرة العقل « بهضم الحقائق التى تفوق الفهم » (٢١) فبعض الحقائق بكل وضوح « أعلى من العقل ، وان لم تتعارض معه اطلاقا » ، ومن ثم فيجب أن تقبل بالايمان . ولقد سمى لوك بحق بأنه عقلانى الخوارق ، لأنه استمر يعتقد فى الواقع ، وكل ما يسمو فوق الطبيعة كما وردت فى الثوراة ، باعتبارها مصدرا للحقيقة الدينية ، حتى وان كان لها دور مكمل فحسب لهذه الحقيقة . ويبدو واضحا أن لوك الذى جاء فى نهاية قرون عديدة من الحروب الدينية فى انجلترا وأوروبا قد أراد مؤازرة المسيحية التقليدية ، وان كان قد ذكر أحكاما دوجماتيقية قليلة عنها بقدر المستطاع ، ايثارا للسلامة . وتفسر هذه الرغبة فى السلامة - من

(٢٠) *An Examination of P. Malebranche's Opinion of seeing All Things in God.*

(كتب ١٦٩٤ - ١٦٩٥ ونشر بعد وفاته) . وفى القسم السادس ، هاجم لوك مالبرانش (أهم أتباع ديكارت) لأنه اعتقد أنه يعرف الله الفاضل من معرفته لفهمه ، وأنه سيستعين بالذهن الالهى فى تفسير الذهن الانسانى « (قسم ٢٣) » .

(٢١) من مذكرات جون لوك (٨ فبراير ، ٦ مارس ١٦٧٧) أعيد طبعها فى كتابه *Peterking - The Life of John Locke.* لندن ١٨٣٠ الجزء الأول ص ١٦٣ .

١٩٧٢ .

جهة - لماذا هاجم هيجوما شديدا كلا من المتحمسين والعقلانيين ، ودعا الى لاهوت « معقول » بالاضافة الى رغبته فى التزام اللاهوت أضيق نطاق ممكن .

قصارى القول ، فان وجود الله ظل راسخا فى القرن السابع عشر ، رغم كل تحديات الشك . وناقش المفكرون أفضل طرق اثبات وجوده ، اما بالايمان ، أو بالعقل ، أو بالجمع بين الوسيلتين . ولكن ما القول فى طبيعة الله ؟ لقد نشب خلاف كبير بطبيعة الحال حول هذه النقطة ، وتارجح الرأى حول مسائل مثل العاقب الالهى ، والكهون والحرية والحتمية والشخصية واللاشخصية . ومع كل هذا فمن المستطاع أن نلمح وسط الاختلافات بعض تطورات جديدة غيرت تغييرا كاملا معنى الالهية ، كما اعتقدتها أوربا المسيحية تقليديا . وبعبارة أخرى ، فان الله الذى استمر كثيرون يرونه مماثلا للاله فى الديانة المسيحية قد اكتسب أوصافا جديدة ، وفقد أوصافا أخرى تجاوبا مع أزمة الشك والرغبة فى السلام الدينى ، وكذلك استجابة للكونيات الجديدة .

ولقد سبق أن لمحا بالفعل الى أحد أمثلة هذه التطورات . انه الاتجاه الى الحسد الأدنى فى اللاهوت ، وتبنه دعاة السلوك Latitudinarians ابتداء من ارازموس وسبستيان كاستيليو فى القرن السادس عشر الى لوك . وسواء اتجه هؤلاء الدعاة الى تصغير الاختلافات من أجل السلام الدينى فى المجتمع أو كانوا متشككين فى اللاهوت ، فانهم لم يذكروا أكثر من القليل عن طبيعة الله مفضلين التركيز على الأخلاق (١) ، ولقد أكد لوك أن الله أبدى قادر على كل شيء وعالم بكل شيء وخير . ولكن هذه الصفات كانت من صفات التفضيل ، ومن الصفات التى يستطيع الانسان حتى عند جهله بها أن ينسبها الى الله . ومن ناحية « ماهية » الله ، فان الانسان لا يستطيع أن يعرف شيئا أكثر من معرفته للماهية الحقة لحصاة أو ذبابة ، أو لنفسه هو أيضا . ومن ثم فان الخلاص لا يعتمد على « التاملات » و « الدقائق » والألفاظ الغامضة والأفكار المجردة التى أصر عليها الكتاب والمجادلون فى الدين ، وفرق دعاة حرية السلوك الهولنديون ونظراؤهم من مواطنى لوك من أمثال جون هيلز من ايتون ووليم شلنجرورث ، وبخاصة الأسقف تيلوتسون Tillotson - الذى تعلم منه لوك الكثير - بين الأساسيات وغير الأساسيات فى الدين . فاذا أردنا تحقيق الأبدية فى الحياة ، فما علينا الا أن نؤمن بيسوع كمسيح أرسله الرحمن الرحيم ، واعتمادا على عونه ، نعيش حياة كريمة (٢٢) . فلا عجب اذا رأينا لوك ينهم بأنه من دعاة الوحدة Unitarianism .

(١) يذكروا هذا الاتجاه بالنسبة لفكرة « الدين المعاملة » .

والأسوأ من ذلك أن ينظر اليه في حياته كمهدد للإيمان المسيحي ، ولكنه في الحق لم يك من أنصار مؤلّهي الطبيعة • غير أنه ، كما سبق أن أوضحنا - كان يعترف في وجود حقائق « فوق العقل » في الدين ، ويؤمن بمعجزات الكتاب المقدس ، وبقي تابعا للكنيسة الانجليكانية ، بينما حاول توسيع أفقها • وما أراد لوك القيام به - وهذا هو طابع دعاة حرية السلوك I. كلها - هو تحويل مركز الثقل في الدين من اللاهوت الى الأخلاق ، فاذا كانت ماهية الله لن تعرف الى الأبد ، والأمر بالمثل فيما يتعلق بماهية الأجرام السماوية ، فعلى الأقل بوسعنا أن نعرف « على نحو كامل » - كما يقول لوك : « الماهية الحقة للأشياء التي تدل عليها مصطلحات الأخلاق » • ان هذا هو ما يناسب عقل الانسان ، وليس دقائق التأملات اللاهوتية وخواطرها ، ان ما يناسب عقل الانسان هو المعرفة الأخلاقية ، التي استخلص لوك منها القول بأنها : « العلم المناسب للبشرية بوجه عام ، وهي المهمة المناسبة لها » (٢٣) ، واذا أتبعها الانسان اتباعا صحيحا ، فانها ستيسر له أن يتوافق ويتسامح على خير وجه ، ويعيش في سلام مع الآخرين •

كان هناك تطوران آخران عظيمي الأهمية ، شارك فيهما لوك بقدر ما ، ورغم ما بينهما من تناقض الا أن هذين التطورين كانا من نتائج الثورة العلمية والسبيل المستجدة في تنظيم المكان وتصوره كشيء مرئي ، وحركة الأجرام في الفضاء ، والتطور الأول قد سبقت الإشارة اليه في فصل سابق عندما ذكرنا دفع الله خارج الكون • وبذلك تحول الله الى ساعاتي رفيع المقام ، أو بتعبير الكسندر كويره Koyré الى « يوم سبت الراحة » عند العبرانيين ، فهو يحيا في حالة سكون وراحة ، وغائب عن العالم ، بعد أن أتم الفعل الأصلي للخلق ، وكان هذا التطور الذي لم يظهر مكتملا عند أحد من المفكرين البارزين مؤثر اتجاه تأليه الطبيعة • واتجه التطور الآخر الى الاتجاه المقابل • فقد أكد ان الله عالم بكل شيء في العالم ، بل وجعل هناك هوية بينه وبين العالم في بعض جوانب ، ونستطيع القول بأن هذا التطور الأخير قد أدى الى اتجاه « رومانيكي » • وبوسعنا الاهتداء الى الجمع بين النظرتين : الله الغائب والله الكامن - في نفس الشخص • ففي عصر التجديد اللاهوتي ، لا مفر من أن تكون هناك درجات متفاوتة في الشدة والخفة في الإرادة ،

(٢٢) هذه هي النتيجة المستخلصة من كتاب The Reasonableness of Christianity.

١٦٩٥ (انظر بوجه خاص القسمين ١٧٢ ، ٢٥٢) •

An Essay concerning Human Understanding - Locke. (٢٣)

الكتاب الثالث - الفصل العاشر القسم السادس عشر - الكتاب الرابع الفصل الثاني عشر القسم الثاني •

وأن لا تكون دائما منطقية بالمعنى الدقيق عن خاصة العلا النسبي أو الكمون النسبي ، أو النعمة الالهية . وكان هناك أيضا بعض اساءة للفهم ، بعضها ربما كان متعمدا ، فيما قاله مفكرون معينون عن الله ، أو حاولوا قوله عنه .

ومال ديكارت لعشقه للعلم الجاليلي (نسبة الى جاليليو) الى ناحية النظر الأولى . ويفترض أن باسكال قد قال عن ديكارت أنه كان مستعدا للاستغناء عن الله لولا حاجته اليه « لكى يعطى نفرة تحريك العالم ، وبغير ذلك فانه لم يك بحاجة اليه » (٢٤) . ان تأكيد باسكال هذا لم ينصف ديكارت . فلقد أبقى ديكارت - وكان يمارس شعائر الكاثوليكية - قدرا كبيرا من التأليه التقليدى فى مذهبه ، وكتب فى التأملات : « أعنى بكلمة الله جوهر لا متناهايا وثباتا أبديا واستقلالا وعلمنا بكل شيء ، ومن خلقنى وخلق كل الموجودات ، وأخرجها للحياة » (٢٥) . ان هذه هى الصفات المقدسة التقليدية ، وتلاحظ أيضا عند لوك . وتحدث ديكارت أيضا عن حفاظ الله المستمر للعالم ، بل واستمرار عملية إعادة خلق الحركة والزمان لدفع العالم الى الحركة . وعلى أى حال ، ان هناك بعض مبررات لما قاله باسكال - فلقد خفف ديكارت بكل وضوح لصالح العالم الفاعلية الالهية فى العالم ، ولكنه لم يستبعد نهايا . فالصورة التى رسمها فى الجزء الخامس من كتاب « بحث فى المنهج » هى لكون يسير وحده ، بمجرد أن خلق الله فى الأصل المادة والحركة والقوانين الطبيعية بما فى ذلك قانون القصور الذاتى . وفى فلسفة ديكارت ، كانت وظيفة الله هى ضمان سير العالم الآلة ، واثبات يقينه وعدم استقلاله . وبعد أن تم الخلق ، استمر الاله الديكارتى فى محافظته على العالم ، وبمعنى ما استمر فى إعادة خلقه ، ولكنه لم يغير أو يتدخل فى الحركة المألوفة للطبيعة . فهذه الحركة المألوفة للطبيعة قد جعلت العالم على نحو ما نراه الآن ، أى الذى بدأ بمادة أصلية ثم ظهرت الدوامة ، التى تتحرك بفعل العلة الأولى .

وعنده نيوتن ، بقى شيء أكبر من الاله التوراوى ، الذى كان « سييدا على الجميع » ، والذى كان يمارس « السيادة » . على ان اله نيوتن قد

(٢٤) Pensées - Pascal (٧٧ طبعة Brunschvig - وحذفت ،
فى طبعة (Lafuma

(٢٥) Philosophical Essays — Descartes (انظر ملحوظة ١٥) ص ١٠١ وهذا
القول منقول من العامل الثالث .

تشابه هو واله ديكارت أكثر مما يظهر على السطح ، وليس هناك من ريب بطبيعة الحال أن نيوتن قد اعتقد أن الله هو حافظ الكون وكذلك خالقه . واستنتج نيوتن من الحركات المنظمة للكواكب أن العلة الأولى لكل شيء يجب أن تكون فاعلا عاقلا ، بارعا في الميكانيكا والهندسة ، . فضلا عن ذلك ، فقد جاء في أعقاب خلق الله للعالم وكما قال في Scholium الذى أضيف الى المبادئ ، ان الله يحكم كل شيء ، بمعنى ان لديه القدرة على لم شمل الكون ، بل واصلاح أجزائه عند الحاجة . وتعد وظيفة الله كمصلح هي فى الحق أساس الهراء الشهير الذى ذكر فى الفصل السابق . فتمشيا مع ما قاله نيوتن ورفاقه ، كانت آلة العالم التى صنعها الله بعيدة عن الكمال « حتى اضطر (الله) الى تنظيفها من حين لآخر اعتمادا على اجراء غير عادى ، بل واصلاحها مثلما يفعل الساعاتى » . وصور لايبنتز - وكان يزعم أن لديه رأيا أسمى عن الحكمة الالهية - الله « كعقل يفوق الدنيا Supra mundane ، ومن ثم خلق بحرية أفضل العوالم الممكنة ، ولكن فيما بعد ، وبالرغم من قدرته على القيام بالمعجزات ، فإنه لم يفعل ذلك بقصد تزويد الطبيعة باحتياجاتها ، وإنما لتزويدها بالنعمة الالهية . واتجه الدكتور صمويل كلارك وهو يمسك بعصا غليظة يلوح بها فى وجه نيوتن الى الاستحياء من هذه الصيغة ، وخشى أن تكون قد نزعتم الى « استبعاد النعمة الالهية وحكم الله - فى الحق - من العالم » وبذلك تكون قد عنت المادية والقدرية (٢٦) : واذا قرأنا لغة نيوتن بتمعن سيبين لنا أن نيوتن فى الحق قد كان قريبا من التصور الديكارتي أكثر مما زعم كلارك ولايبنتز . وباستثناء بعض رتوق عابرة أحتيج اليها مثلا للتغلب على علم الانتظام فى حركات الكواكب ، وللمحولة دون سقوط الكواكب الثابتة فى الفضاء ، فقد ترك اله نيوتن العالم يسير وفقا لمشيهته اى حد كبير . وكتب نيوتن فى كتاب البصريات Optics : « بمجرد أن تشكل العالم ، استمر يسير وفقا لقوانينه أزمنة طويلة » وكان اله نيوتن يمارس السيادة ، ولكن لم يعن بالسيادة عادة أكثر من خلق العالم

(٢٦) الدكتور صمويل كلارك - الفيلسوف وعالم اللاهوت والأستاذ فى كلية بويل وعميد سان جيمس بوسمتتر . وكان تلميذا لنيوتن وصديقا له . وما استشهدنا به كان نقلا عن لايبنتز ، والمراسلات الطويلة التى دارت بينه وبين كلارك . نشرت فى A Collection of Papers which passed between the late Learned Mr. Leibnitz and Dr. Clarke ... (لندن ١٧١٧) ص ٥ - ٧ ، ١٥ - ١٧ . والتعبير as his Delight appear ... يرجع الى كلارك وليس الى لايبنتز .

وتنظيمه ، وبالتعبية ، أحداث التوافق فى نظام العالم (٢٧) ، لقد أراد الفلاسفة الطبيعيون فى القرن السابع عشر - بما فى ذلك نيوتن - أن يحصلوا على الأفضل فى عالمين : المحافظة على الله كخالق وضامن لليقين العلمى ، ولكن فى الوقت نفسه تخفيف دوره فى النعمة الالهية وفاعليته فى دقائق الدنيا *infra mundane* لصالح الاعتماد على العلم ونبؤاته ، ومن ثم حظى تشبيهه الله بالساعاتى والمهندس بالشعبية .

ولكن ، وكما بينا آنفا ، فلم تك هذه هى الصورة الجديدة الوحيدة ، حتى عند نيوتن ، الذى كشف عن توتر ملحوظ فى تصويره للألوهية . اذ تصور الله فى صورة مرئية أيضا ، أى كشيء منتشر فى الفضاء الذى دعاه بحق المجال المحسوس *Sensorium* ، وجاءت هذه الصورة لله - وتميزته بكمونها وعلوها معا والتى وهبت على أسمى نحو بالوفرة واللاتناهى - من تأثير الثورة المكانية أو الفضائية فى القرن السابع عشر ، فلقد أزج الفضاء اللامتناهى باسكال فى بواكير القرن ، وبخاصة عندما نظر اليه كشيء من المحتمل ألا يبالى بالانسان وغاياته (٢٨) . ولكن بعد وضع الله فى الفضاء ، وتصوير الفضاء كجوهر ممتد ، ولكنه ليس جسما ، وبعد الجمع بين الله والطبيعة على هذا الوجه ، كان من المستطاع إعادة الثقة للناس ، واشعارهم بالطمأنينة . ان هذا الاندفاع نحو تقديس الفضاء ، أو تصوير القداسة فى صورة فضائية قد بدأ على أقل تقدير منذ عهد باكر ربما رجع الى جواردانو برونو - كما رأينا (٢٩) . وعلى عهد نيوتن ، كان الاله الجديد للوفرة كما دعتة مارجورى نيكلسون شيئا مألوفاً ، احتل مكانا بين الآلهة الآخرين فى البانثيون . وللمفارقة ، حدث هذا فى نفس الوقت الذى التحق فيه الاله الساعاتى بالبانثيون . (ومتوافقا فى الزمان أيضا مع فكرة الموناد الأساسى للاينتز الذى جعل الله بالاضافة الى كونه ساعاتيا ، أى مبدءا خارج وفوق نظام العالم ، مرتبطا أيضا بالعالم ، كأعلى حد فى النظام الهرمى (الهرارشى للموناد) ، وتزايد كلام الناس عن الله وعلمه بكل شيء ، وشغله للمكان ، فقال نيوتن : « ان الله عالم بكل شيء » ، لا من الناحية الواقعية فحسب ، وانما من

(٢٧) فى معنى dominion عند نيوتن يرجع الى كتاب
— Richard S. Westfall — Science and Religion in Seventeenth Century
England « ييل » ١٩٥٨ ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

(٢٨) انظر ص ٨٣ .

(٢٩) انظر ص ٨٣ .

حيث الجوهر » . وكتب لوك : « ان الله - كما يعترف الجميع - يملؤ الأبدية ، » ومن الصعب العثور على سبب يدفع المرء الى التشكك فى أنه بالمثل يملؤ اللانهاى » (٣٠) .

واستعمل اسبينوزا فى الأغلب لغة تقليدية ، ورغم هذا فقد بلغ بهذه الكمونية حدها المنطقى : « الله هو الكامن ، وليس شيئا عابرا أو متنقلا (أى آت من الخارج) . وهو علة كل الأشياء » . فكل ما هو كائن كائن فى الله ، ولا شيء يمكن أن يكون أو يمكن أن يتصور بغير الله » . وهكذا . هكذا يقرأ العديد من أحكام كتاب الأخلاق (٣١) . وبعبارة أخرى ، فإن الله لا يوجد خارج أحواله ، أو مخلوقاته ، ولكنه يحيا ويتحرك فيها . وألقى اسبينوزا « العلو » عند الله ، وجعل هناك هوية بينه وبين الطبيعة . وفى هذا الاجراء ، جرد اسبينوزا الله من كل ملامحه الشخصية كالارادة والفهم والحيرة وحرية الاختيار : والواقع أن هذه الناحية هى سبب العراك بينه وبين لاينتز . اذ اعتقد لاينتز أن اسبينوزا قد جرد الله تماما من الشخصية ، كما فعل حقا . ولربما كان بأسكال قد بغض الالهية عند اسبينوزا ، مثلما بغض الالهية ديكرات . فمن وجهة نظره المسيحية ، فإن كلا الالهين (اله ديكرات واله اسبينوزا) رغم أنهما يمثلان قطبين منعزلين ، الهان ميتافيزيقيان ، لهما كيان لاشخصى ، ولا علاقة بينهما وبين الله « القابع » فى الكتب المقدسة أو العقل الانسانى .

ثمة صفة من صفات الاله لم يسبق ذكرها ، وتحتاج الى المزيد من الاهتمام ، فيما يخص موضوع كتابنا . فحيثما يكون الله ، فانه سيطر ، فوق كل شيء ، ثابتا لا يتغير فى نظر معظم الناس فى القرن السابع عشر ، وليس من شك فى وجود احياء بذلك فى فكرة الوفرة ، وتجدد أفعال الله وتنوعها ، وخصوبة الله الذى خلق بسخاء ما لا نهاية له من الكائنات والعوالم . ولكن فى نظر أى انسان ينظر الى النظام الجديد للطبيعة نظرة جادة سيبدو من الضرورى أن لا يجعل الله متغيرا ، كما

An Essay concerning Human Understanding.

(٣٠)

الكتاب الثانى الفصل الخامس عشر القسم الثالث - انظر أيضا لنفس الغرض كتاب Essay upon the Infinity of Worlds out of (Henry)

Principles وماذا قال تراهيرن .

(١٩٢٦)

His (Gods) omnipresence is an Endless Sphere wherein all Worlds wherein all worlds as his Delight appear

More Platonic Principles — Traherne

His Glory Endless is, and doth Surround.

And fill all worlds, without or End or Bound.

Ethics

(٣١) القولان الخامس عشر والثامن عشر من الجزء الاول من كتاب

ولشر هذا الكتاب بعد وفاة المؤلف .

فعل الهيجليون ، وأصر ديكارت على « لا تغير الله » فى كتاب مبادئ الفلسفة . وكتب ديكارت يقول : نحن نعرف ليس فقط ان الله « لا يتحرك فى طبيعته » ، ولكن « أفعاله تتصف بعدم تغيرها على الإطلاق . ومن حقيقة ان الله على أى نحو لا يخضع للتغير ، وأنه يتبع فى أفعاله نفس الأسلوب ، فإننا قادرون على الاهتداء الى قوانين معينة ، أسميها قوانين الطبيعة » (٣٢) . والارتباط فى عقل ديكارت بين الحدين ، أى بين الله وقوانين الطبيعة واضح جلى . فثبات الله هو الذى يضمن اعتمادية الطبيعة (التى يعتقد أنها من صنع الله) واليقين العلمى بالتبعية ، وبدا هذا الارتباط حقيقيا عند اسبينوزا ولا يبتز رغم أنهما — كما رأينا — قد توافرت لهما معتقدات مختلفة عن الله وعلاقته بالطبيعة . وحتى ذلك الحين ، استمر التركيز بكل وضوح على كينونة الله وليس على الصيرورة .

الانسان - عظمته وشقاؤه

كتب باسكال يقول : « أرباب البصيرة يكتشفون كلا من العظمة والشقاء في الانسان . وبعبارة أخرى ، يعرف الانسان أنه شقى ، ومن ثم فان شقائه يرجع الى أنه كذلك ، ولكنه عظيم للغاية ، لانه يعرف ذلك » (١) . وأجمل لغز باسكال الشهير فكر القرن السابع عشر عن الانسان . فمن ناحية ، نظر الى الانسان على أنه شقى الى أبعد الحدود ، لأن الخطيئة تسيره ، أو بأسلوب أكثر علمانية لأنه بوجه عام مخدوع ، وتافه وظالم وعاجز عن التحكم في أهوائه ، وتوجيهها لغايات خيرة ، وأحدث الكالفانيون واليانسينيون والأخلاقيون الفرنسيون ابتداء من لارشفوكو الى لابريير ولافونتين ، بل وأصحاب رؤى علمية مثل توماس هوبز وبيير بيل تغييرات على هذه العبارات وغيرها من الألفاظ الجارحة ، طيلة القرن . ومن جهة أخرى ، ازداد الاعتراف بعظمة الانسان أو بعظمته « بالقوة » ، لا بمعنى قدرته على الاحساس بالوعي الذاتي - كما ذهب باسكال - ولكن بوجه خاص ، لما عنده من قدرة عقلانية وقدرة على السيطرة على الطبيعة . وعزز الاتجاه التشاؤمي تأثير القديسين بول وأغسطين بعد أن دعمته حركة الإصلاح الديني ، والأحداث القريبة العهد في التاريخ السياسى والدينى . وشجع العلم ، رغم أنه أثار مشكلات جديدة حول كل من الطبيعة البشرية وأحوال البشر على ظهور نظرة أكثر تفاؤلا . وكانت الغلبة بين النظرتين للنظرة الأولى . ولكن وكما ولدت آلهة جديدة فى القرن السابع عشر ، كذلك ولد اناس جديدون ، أو صورة جديدة للانسان - ولنفس السبب

الى حد ما — فلم يعد الانسان الأغسطيني الذى انحاز اليه الكثيرون يناسب تماما النغمة العلمية فى العصر الحديث الجديد .

وقبل أن نفحص هاتين النظريتين الانثروبولوجيتين المختلفتين دراسة فاحصة ، من المهم أن نذكر شيئا واحدا تشتركان فيه ، وكان من السمات الشائعة فى القرن السابع عشر ، وكذلك فى ابكر فكر أوربى . فلقد اتجهت النظرتان الى اتباع ما قد يسمى بالنظرة الكلاسيكية للموضوع ، فى مقابل النظرة التاريخية ، فلقد زعمت النظرتان أن الطبيعة البشرية لا تتغير ، ولكنها هى من ناحية أساسية فى كل زمان ومكان . ولا يعنى زعم هذه المطابقة بأى حال انكار تنوع السلوك الانسانى ، تبعا للمزاج (الدموى والصفراوى وما الى ذلك) أو انكار كثرة العادات ، واختلافها من مجتمع أو شعب لآخر . وفى الواقع ، وكما أشار بول هازارد فان ما ساعد على تعلم درس النسبية بسرعة كبيرة نوعا كان انتشار الاسفار عبر البحار ، والاطلاع على أدب الرحلات (٢) . ومع هذا فقد عنت هذه النسبية عند تطبيقها أساسا الاعتراف « بوجود تنوعات لا متناهية فى القوانين وتطبيقاتها عند الشعوب » ولكنها لم تعن أى اختلاف أساسى فى الطبيعة البشرية . وكما اتجه ببيل الى القول فى الفقرة التى استشهدنا بها من قليل من كتابه « القاموس التاريخى والنقدى » ١٦٩٧ فان المرء يستطيع أن يتعرف بلا صعوبة على ردائل من سمات كل شعب ودين وكل قرن ، « والى أفعال خيرة يستطاع مصادفتها فى شتى الأنحاء » (٣) ومن الحق أن هوبز قد أنكر صراحة وجود أى شىء مثل « الانسان بوجه عام » . اذ اعترضت « الاسمية » الكامنة فيه وقالت ان « الانسان » هو مجرد اسم ، وأن الأفراد المختلفين هم وحدهم الذين يمثلون الحقيقة ، ومن ثم فثمة تنوع متعدد يختلف من فرد لآخر من ناحية المشاعر والمعارف والآراء والعادات ، بيد أن هذا لم يمنع هوبز من الاتجاه قدما والتعميم كما يشتهى عن « الانسان » ، وجاء كلامه فى هذا المجال على رأس فصل أساسى من كتابه اللوایتان (١٦٩١) اذ كتب يقول : « فأنا فى المقام الأول أرى أن هناك ميلا عاما عند البشرية جمعا يتمثل فى الرغبة الدائمة القلقة فى الحصول على القوة ، التى لا تتوقف الا عند الموت (٤) » .

Le Crise de la conscience européenne — Paul Hazard. (٢)

(بروفان - باريس) ١٩٣٥ الجزء الأول ص ١٤ ، ص ١٥ .

Dictionnaire historique et critique — Pierre Bayle (٣)

— Leviathan — Thomas Hobbes (٤)

الجزء الأول الفصل ١١ انظر أيضا الى كتاب هوبز : The Elements كيمبريدج ١٩٢٨

ص ١٥ .

ولا جدال أن هوبز لم يشعر بأى احساس بالانسان كنتاج للتاريخ ، وبأن الطبيعة البشرية تصنع ويعاد صنعها بلا توقف فى المكان والزمان .
والأمر بالمثل فى حالة بيل الذى أعرب صراحة عن ايمانه بوجود « فكرة عامة عن الانسان » . فثمة تماثل بين اليهود والمسلمين والمسيحيين والهنود والمغول وسكان القارات ، وسكان الجزر من نبله وعوام ، فمهما حدث من اختلاف بين أنواع الشعوب فى كل شىء آخر « فانهم يتماثلون فى ناحية المشاعر (الأساسية) بحيث ربما استطاع المرء القول بأنهم يقلدون بعضهم بعضا » (٥) . وتحدث المسيحيون من كل الطوائف بالمثل عن الطبيعة الكلية للانسان ، كما فعل أيضا الأخلاقيون العلمانيون ، كما سنرى . ولا يخفى أن الصيرورة نادرا ما بدت من تصور الأوروبي للانسان ، كما هو الحال أيضا فى تصور الله .

فاذا عدنا الى نقىض باسكال ، فلنبدا بالشقاء أولا ، فينبغى أن يؤكد أن الشقاء لم يتسن اطلاقا تحقيقه تحقيقا كاملا . ولا يتشكك أى مسيحي ، وباسكال بالذات ، فى المكانة الخاصة ، أخلاقيا ودينيا للانسان فى الكون ، التى رفعتها أسمى كثيرا من الدواب . وأثنى باسكال - الى جانب ذلك - على الفكر الانسانى ، وعلى القلب بخاصة ، لأنه قادر - كما رأينا - على ادراك الله حدسيا ، غير أن ما قيل عن شقاء الانسان فى كتاب الخواطر هو الذى يسترعى الانتباه ، ويعد أساس دفاع باسكال عن المسيحية ، لاعتقاده أن الانسان شقى بغير اله ، ولأنه أيضا فى حاجة يائسة الى عون الله الخاص ، أى الى النعمة الفعالة ، زائدة النعمة الكافية لكى ينقذ . ويعتقد باسكال ان للانسان طبيعتين ، أحدهما خيرة والأخرى مرذولة أو شريرة . فلقد خلق الانسان خيرا فى صورة الله ، ثم أفسدته الخطيئة الأزلية ، و« مفتاح » انثروبولوجية « باسكال هو الخطيئة الأزلية ، أى الخطيئة التى اقترفها آدم وانتقلت الى ذريته . وبعد هذه الخطيئة الأزلية ، فقد الانسان « طبيعته الأولى » ، وأصبح كما يمكن القول ، « ملكا ساقطا » فلقد أصيب عقله بالعمى ، واعتاد على الشهوة ، وأصبح يعيش فى زلزال فى انتظار الحكم بالموت الأبدى (٦) . وكان هذا التصور للطبيعة البشرية الساقطة من الأفكار الشائعة بطبيعة الحال فى الأنثروبولوجيا المسيحية . ولكنه فى صورته الأغسطينية المتطرفة قد تعرض للتشديد من حركة الإصلاح الدينى ، لا عند البروتستانت وحدهم

(٥) Pensées diverses sur la comète — Bayle (١٦٨٢)

القسم ١٣٧

(٦) Pensées — Pascal ٢٢ ، ٢٣ (الظر ملحوظة ١) .

(وعند كالفان بوجه خاص) بل وعند الكاثوليك فى رد فعلهم ضد « التراخيص » اليسوعية ، وتعلمها باسكال من اليانسينيين الذين استمدوا تعاليمهم من كتاب أغسطينوس لكورنيليوس يانسينوس الذى سبق أن شغل وظيفة أسقف ايمر . وكتاب يانسينوس « أغسطينوس أو مذهب القديس أغسطين فى صحة الطبيعة البشرية ، ومرضها ودوائها » . الذى نشر بعد وفاة المؤلف (١٦٤٠) ثم شجبه البابا بعد ذلك فقد هاجم الفلاغوسية قديمها وحديثها وأكد متعارضا مع اليسوعيين (الذين رجمهم بالفلاثيين المحدثين) بأنهم وراء فساد الطبيعة البشرية بعد السقطة ، وفقدان الانسان « الحرية عدم المبالاة والقدر » (٧) . وعلى نقىض ذلك ، فقد أعطى اليسوعى الاسبائى لويس مولينا وتابعه كيسيوس الانسان الحرية ، المبنية على ما سماه « النعمة الكافية » لاختيار الخير وكذلك الشر وهى التى تزوده بالقوة التى تساعد به قدر ما على الخلاص . ونبذ باسكال الذى تدرب على يد اللاهوتى اليانسينى أنطوان أرنولد Arnauld صراحة لاهوت النعمة اليسوعى - وبالتبعية الانثربولوجيا اليسوعية ، والأخلاقيات اليسوعية أيضا فى كتاب رسائل فى النعمة الالهية ١٦٥٦ - ١٦٥٧ .

لم يكن هذا المذهب القاسى انحرافا فى الفكر المسيحى فى القرن السابع عشر . اذ كان متوازيا بدرجة ملحوظة مع حركتى كالفان والبيورتانيين المعاصرين ، والتى كثيرا ما قورنت بهما بحق حركة اليانسينية ، وكذلك بعض الانجليكان ، فى عصر الملكة اليزابث المتأخر ، وبواكير الياكوبية ، وان كانت البيورتانية قد ذهبت الى ما هو أبعد من اليانسينية ، أو بكل تأكيد الى ما هو أبعد من باسكال فى الاصرار على نسبة الفساد بأكمله للانسان ، ان هذا هو الاختلاف الأساسى بين الانجليكان والبيورتان . فالبيورتان لا يسمحون بأى طبيعة وسط بين الملائكة والدواب ، مثلما يرى الانجليكان وكذلك اليسوعيين . فلقد وضع البيورتان - للحفاظ على السيادة المطلقة لله ، جسرا لا يعبر بين الطبيعة والنعمة الالهية . فلم يكتفوا بالقول بأن الانسان لا يستطيع تحقيق خلاصه (ولم ينكر الانجليكان ذلك) ، ولكنه لا يستطيع الاستدلال بوضوح ، أو القيام باختيار حر حتى فى المستوى الطبيعى ، وقال وليم بركنز أكثر

(٧) «Pelagianism» مصطلح ينسب الى الراهب البريطانى Pelagius الذى أكد حرية ارادة الانسان معارضا بذلك القديس ، أغسطين . وتعنى « حرية عدم الإكتراث أو المبالاة » أو « اللاتحديد » القدرة على اختيار الخير وكذلك اختيار الشر . واعتقد القديس أغسطين ، كما اعتقد بعده جانسينيوس أن الانسان قد فقد حريته بعد السقوط ، ولكنه لم يفقد حرية الارادة . اذ ظلت ارادة الانسان الساقط حرة ، أى قادرة على اختيار الشر

اللاهوتيين البيورتان اتباعا للمنهج النسقي « ان الخطيئة الأزلية هي التي تؤكد الفساد في تصوراتنا الأولى ، وبذلك تصبح كل ملكة من روحنا وجسمنا معرضة للبشر (٨) » وذكر دوردرخت من المجمع انقدي في هولاندة (١٦١٨) ملخصا المذهب الكالفاني الرسمي في الموضوع فقال ان الله بينما يصطفى بعضا ، فانه يحكم على آخرين بالشقاء الأبدى ، وقال بعضهم ان هذا الحكم قد صدر حتى قبل ان تتركب أى خطيئة (٩) ، وانسحب المعارضون في هولاندة وكذلك الأنجليكان بوجه عام من هذا النوع من انتطرف الأغسطيني الذي دفعه الحرص على حرية الله وعدالته الى انكار رحمته ، ولم يعترض أحد على أن الانسان في محنة سيئة ، واتجه بعض الأنجليكان بعد شعور بالاغتمام - كما رأينا من قبل أثر الفوضى الفكرية والدينية في العصر - الى تكرار القول بأن الشر داخل في طبيعة البشر ، ومن أمثال هؤلاء الشاعر الانجليزى جون دون ، الذى تعجب في موعظة عيد الميلاد سنة ١٦٢٩ وقال : « الانسان اكم هو تعس ولا قيمة له ، الانسان الذى لو اجتمع مع آخرين فانهم جميعا لن يتساواوا في قوتهم مع قوة ملك واحد » . انه الانسان الذى قد يعد أحقر من دودة ، كتلك التى تتغذى على جثمانه في القبر وعلى ضميره في السعير (١٠) . ومن بين هؤلاء الأنجليكان جودفرى جودمان راعى كنيسة الملكة فى انجلترا ، والأسقف فيما بعد ، الذى بين في كتاب سقطة الانسان ١٦١٦ ، كيف أفسدت الخطيئة الأزلية الطبيعة والدولة معا . فلما كان الانسان بمثابة الكون الأصغر (ميكروكوزم) أو عالما كاملا مصغرا ، ولما كان العالم قد صنع له ، فان فساده لن يستطيع الحيلولة دون انهيار كل الأنظمة المترابطة معه ، وعلى الرغم من اختلاف هذه النظرة في درجة التشاؤم ، وإيمانها بالأصل ، الا أنها كانت تعبر عن الروح الأغسطينية فى أفضل أحوالها .

(٨) A Golden Chain or Description of - William Perkins Theory

(نشر أول مرة ١٥٩٠ ، وأعيد نشره جملة مرات) ، وتناولت ثلاثة فصول منه « الخطيئة و « سقطة الانسان ومصيانته » و « الخطيئة الأزلية » .

(٩) تاريج الـ Synod - كما فعل الكالفانيون بوجه عام ، من الـ Supra Lapsarianism ، الى الـ infra lapsarianism واعتقد الفريق الأول أن الاختيار لاحق لحرية الاختيار عند الله ، قبل خلق العالم ، واعتقد الفريق الثانى أن الاختيار أو اللعنة الأبدية قد أعلنها الإله العادل كنتيجة للخطيئة الأزلية .

(١٠) Sermons - John Donne من جمع Evelyn Simpson

و George Porter - كاليفورنيا ١٩٥٨ - الجزء التاسع من ١٣٦ .

ونهضت نزعة أغسطينية علمانية تماثلت في تركيزها على شقاء الانسان هي والأغسطينية الدينية . وليس مصطلح الأغسطينية العلمانية بالمصطلح غير الموفق . فرغم أن هذه النزعة لم تتحدث بلغة الدين ، إلا أن مصدرها قد ينبع - من جانب - من التراث الديني . واعترف بيربيل الذي نشأ كهجنوت بالكثير من هذه الحالة عندما كتب أن مبادئه « قد انبثقت من مبادئ القديس أغسطين ، وما قاله عن فساد الانسان » (١١) ، وإن كنا نستطيع اكتشاف أصلها في « الحركة المناهضة للنهضة » ، والتي يمكن أن يقال أنها بدأت بشخصيات مثل ماكيافيلي ومونتاني ، وبالشعور بالاحباط من التاريخ القريب العهد ، وقال تيودور سبنسر في إحدى المرات أن النهضة في بواكيرها قد قارنت الانسان بالملائكة ، بينما اتجهت أواخر النهضة الى مقارنته بالدواب (فمثلا فعل مونتاني ذلك في مقاله دفاع عن ريمون سيبيون - أطول مقالاته) . وفي القرن السابع عشر ، مثل كل من لارشفوكو ولابرير هذا الاتجاه الأخير ، أو المضاد للنهضة ، في رد فعلهما ضد المثل الرواقي القديم للانسان ، وسيناقش فيما بعد بتفصيل أكبر ، ولكن لعل تأمل الأحداث المعاصرة هو الذي زود بصفة أساسية هؤلاء الناس بنظرتهم الأقل مثالية ، كالحروب الدينية الفرنسية في حالة مونتاني ، والحرب الأهلية الانجليزية واضطراباتنا في حالة هوبز ، واذلال التاج الفرنسي للاستقرائية المتشائمة عند لارشفوكو ، والتعصب الديني في حالة بيل . أما لابريير فقد تأثر بالحياة في شانتينييه وفرساي ، فقد فتحت عينيه البورجوازيتين وأطلعتاهما على الظلم والفساد في النظام الاجتماعي ووصف لارشفوكو - الذي كان من المحاربين القداماء في « الفروند » وتأثر تأثرا شخصيا بنتائجها - بعض هذه الأحداث في خواطره (١٦٥٩ - ١٦٨٠) . واستنتج في لهجة مريرة بأنه حتى إذا لم يخرج القرن الحالي أحداثا غير عادية أقل من القرون الغابرة ، فإنه يتفوق عليها جميعا « في زيادة الجرائم » وكتب يقول : « ان فرنسا حاليا مسرح نرى معروضا عليه كل جرائم القدامى التي رواها التاريخ والحكايات » . وأرجع - كما فعل الآخرون - الجرائم الى البشرية (١١) : « ان الرذائل سمة كل عصر ، فالانسان قد فطر على القسوة والفسوق (١٢) » .

(١١) Continuation des Pensées diverses sur la - Bayle comète.

استشهدت بها اليزابيت لابروس في كتاب Pierre Bayle لها ١٦٦٤ من ٨٠ ملحوظة رقم ٣٦ .

(١٢) Réflexions diverses — François de la Rochefoucauld.

«Des Evénements de ce siècle» القسم ١٩ -

كان شقاء الانسان اذن هو النعمة التي رددتها الأغسطينية (العلمانية والدينية على السواء) . وغالبا ما كانت هذه النعمة موضوع الدراما الحديثة في كل من إنجلترا أو فرنسا ، وأهم من كل ذلك ، عند الكتاب العديدين للحكم والحواطر والسخریات والحكايات ، التي حظيت باعجاب كبير في القرن السابع عشر . وثمة آثار عند كل هؤلاء الكتاب للصور السامية للانسان كرجل البلاط Courtier والانسان المخلص الأمين honnête homme في عصر النهضة والانسان الفاضل homme de merite البورجوازي ، الذي قارنه لابريير مقارنة ودودة بمحدثي النعمة Parvenu ورجال المال والنفعيين ، وجباة العوايد في الأرياف الذي كانوا ينهاون الانسان . ولكن على الجملة ، كانت صورة الانسان التي استطاعت اقناعهم هي الصورة اللابطولية السافرة للانسان الخاضع للأناية والهوى ، والمنحل أخلاقيا ، والذي لا يسيطر على روحه ونفسه بأى معنى . ولما كان قد صور دائما على هذا الوجه ، لذا يؤمل الكثير في امكان اصلاحه ، ورفعته فوق الطبيعة ، اللهم الا اذا حدث تدخل خاص من الله . وهو ما كان يردده الأغسطينيون الدينيون . وأما أن الانسان منجذب تجاه الشر أكثر من الخير ، فأمر بدا لبيل « مؤكدا كآى مبدأ من مبادئ الميتافيزيقا (١٣) » .

وفي الأدب الفرنسى ، تركز النقاش حول الطبيعة البشرية على الصراع بين العقل والمشاعر . واعتنق بيير كورنى (أبو الدراما الفرنسية) النظرة الكلاسيكية القائلة بأن العقل أو الارادة لدهما فرصة ذهبية لكبح جماح الحسيات . وهذا هو الذى دفع - فى الحق - أبطال المسرحيات (كالمسيد Le Cid) وهى أكثر تمثيلات كورنى شعبية) الى وضع الشرف فى مكانه اسمى من الحس ، وبذلك يمكن القول بأنهم فرضوا مبدأ النظام على فوضى الغرائز والشهوات . غير أنه فى العصر الكلاسيكى ، كان الناس معنيين باستعادة النظام والحفاظ عليه ، وان كان عدد قليل من الأدباء قد آمنوا بالصورة التي رسمها كورنى . ومن المؤكد أن راسين لم يكن بين هؤلاء المؤمنين وكذلك مولير ، بل ولم يك كورنى بالذات مؤمنا بذلك دائما . فلقد قدم راسين - الذى تعلم عند اليانسينيين (١٤) - شخوصا مأسوية على المسرح (مثل فيدر) غرقت فى

Nouvelle Lettres sur l'Histoire du Calvinisme — Bayle. (١٣)

(استشهدت بها اليوايث لايروس فى كتاب بييريل)

القر ملحوظة ١١ ص ٨٢

(١٤) بينما تعلم راسين عند اليانسينيين (وكتب فيما بعد تاريخا ل Port Royal

ولدير اليانسينية) تعلم كورنى عند اليسوعيين ، واعتقد مثلهم فى حرية الارادة .

الحب حتى آذانها • وفقد العقل سيطرته عليها وبذلك أطاحوا بكل شيء بما في ذلك المجتمع ، وأوقعوه في الفوضى (désordre) • « ان عقلي الضعيف لم يعد قادرا على التحكم في » • لقد قالت فيدر هذه الكلمات بعد أن عجزت عن لم شتات نفسها ، وأرغمت على العيش في ظل الأصفاذ المخجلة لغرامها بهيبوليت • لقد قيل أن راسين قد بالغ في تصوير الأركان الخلفية القائمة من الطبيعة البشرية التي ينشدها البشر بقصد للاستمتاع بمشهد موت أنفسهم والآخرين ، وهلاكهم (١٥) • بطبيعة الحال ، كان اكتشاف هذا الركن الخفي ، والاختلاف بين المظهر والحقيقة في الطبيعة البشرية هو الذي أدى الى الشعور السوداوى عند هاملت : « ان قدوتهم هي الدواب » - « كيف تشبههم بالله » • وباختصار لم يعد انسان عصر النهضة يستهوى هاملت بعد أن اكتشف الجرائم والخيانة وسفاح القربى والجرائم التي يستطيع الانسان الاقدام على ارتكابها •

ومع هذا فان الحجة التي ارتكن عليها الأخلاقيون في القرن السابع عشر لم تك القول بأن العقل ضعيف ، ولكنها أن العقل لا يؤثر على السلوك • وكرر بيل هذه الحجة في كتابه *Pensées diverses sur la comète* (١٦٨٣) حيث حاول مرة أخرى أن يبين الافتقار الى التوافق بين المعتقدات الدينية (كالاعتقاد مثلا في وجود اله عادل والاعتقاد في وجود جنة ونار بعد الموت) ، والممارسة الأخلاقية : « دعوا أى امرئ يتصف بالعقلانية ، كما تشاءون ، غير أنه لا يقل عن ذلك حقيقة أن أفعاله لا تكاد تتوافق مع مبادئه (١٦) • فأى انسان يحسن التعقل بقدر كاف (١٧) • والأشنع من ذلك أنه يدرك الاختلاف بين الحق والخطأ ، الا أنه عندما يقبل على العمل تتحكم فيه « ربما دائما » أهواؤه ومزاجه أو القوة أو العادة • وقال لابريير الكثير من هذا القول عندما ناقش في كتابه الشهير *Characters* الحقب الثلاثة التي يمر بها الانسان • ففي الحقة الأولى ، أى حقة الطفولة يعيش الانسان خاضعا لغرائزه ، كالحیوانات •

(١٥) اقرأ في هذا الموضوع ملاحظات مارتن تيرنل الثانية ، كتاب *The Classical* New Directions - Moment نيويورك ١٩٤٨ •
(١٦) *Pensées sur la comète* — Bayle القسم ١٣٦

(١٧) كان بيل قادرا على التعقيب على ضعف العقل بكل سهولة وعلى ميله للتفصيل ، غير أن النقطة التي ركز عليها في كتاب *Pensées* هي أن العقل بمجرد ادراكه المبادئ الأولى (التي قد تكون زائلة) فانه من المستطاع الاعتماد عليه في استخلاص النتائج المنطقية المبنية على هذه المبادئ •

« ولكن هناك حقبة ثانية تجيء عندما ينمو العقل وعندما ينضج ،
عندها يقبل على العمل - فيما يحتمل - اذا لم تحجب السحب فكره ،
أو كما يمكن القول : اذا لم تطفئ جذوة عقله المبتكرات التي تخلقها
القوانين ، وسلسلة من الأهواء التي يعقب كل منها الآخر ، وتقودنا
الى الحقبة الثالثة وفيها يكون العقل قد نضج ، وبدأ يؤتى ثماره ، ولكنه
بدلا من ذلك يصاب بالفتور والبطء بحكم السن والمرض والمعاناة ، وتختل
حركة تروسه بعد أن يبلى بعضها . ومع هذا فإن هذه الحقبة الثلاث هي
التي تعتمد عليها حياة الانسان برمتها (١٨) » .

« ليس لدينا القوة الكافية التي تساعدنا على اتباع عقلنا » (١٩) .
ويسرت عبقرية لارشفوكو له استقطار حكمته مما كان شعورا عاما
مشتركا بين الأخلاقيين الفرنسيين ، كما لا يخفى .

وتضمنت هذه الدعوى الأخلاقية شيئا أكثر من التلميح الى الحتمية ،
أو حتى الحتمية الجسمانية . فقد آمن لارشفوكو ولابرير في نظرية كانت
تحظى بالشعبية آنذ في الدوائر الطبية ، أرجعت الميول الانسانية الى
أمزجة الجسم . فطريق الانسان قد رسم له مقدما لا بفعل طبيعته الشعورية ،
التي يشترك فيها مع الآخرين ولكن بفعل مزاج معين ، أو خليط من
الأمزجة التي ترد الى الدم والعصارات الصفراء والسوداء ، التي وجدت
عنده منذ مولده . فثمة تناظر بين الأهواء والأمزجة . وربما أضاف
لارشفوكو أيضا لفظ ، الذي يتساوى هو والخطيئة الأزلية في أثره . فكل
هذه العوامل تؤثر تأثيرا طاغيا على الإرادة والسلوك ، بالتبعية :

« تتبع أمزجة الجسم طريقا عاديا ومحكوما يحرك ارادتنا ، ويغير
مسارها ، دون أن يلحظ ، وتحدث هذه الأمزجة في الخفاء ، وتدرجيا ،
امبراطورية خفية في داخلنا . فرغم أن الناس يخدعون أنفسهم عند
تقدير أفعالهم الكبيرة ، الا أنها في الأغلب ليست من نتائج تخطيط
عظيم ، ولكنها من نتاج الحظ (وعشوائيته) فالحظ والمزاج يحكمان
العالم . وعادة يعتقد الانسان أنه يقود ولكنه في الحق يقاد . وبينما
يحاول عن طريق العقل أن يبلغ هدفا ما ، فإن قلبه يسحبه دون أن يدري
تجاه هدف آخر (٢٠) » .

De l'homme — Caractères — La Bruyère

(١٨)

(رقم ٤٩ في الترجمة الانجليزية التي قمتها جان ستيوارت
الجلتري ١٩٧٠ »)

(١٩) Maximes morales - La Rochefoucauld (طبعة ١٦٧٨)

(٢٠) نفس المرجع ص ٤٣ ، ص ٥٧ ، ص ٢٩٧ ، ص ٤٣٥ .

في هذه الحكم وغيرها ، لم يكتف لارشفوكو بوخز اعجاب الانسان بنفسه ، ولكنه جرده من تحرره . لقد أسرفت الصورة الرواقية التي رسمت للانسان الحكيم ، والتي امتدحتها (الانسية) أو الهيومانية ، في عصر النهضة ، أى الانسان الذى كان يتحدى الحظ ، ويتحكم فى أفكاره وأفعاله ، حتى اذا لم يتمكن من السيطرة على الكون .

« ان الرواقية شطحة من شطحات الوهم . انها فكرة مثل جمهورية افلاطون » ، كما قال لابرير (٢١) . ولا يعنى هذا عجز التربية والقوانين عن تحضير الانسان وكبح غرائزه ، وتوجيهها لخدمة المجتمع بانتزاع الخوف من العقوبة أو الرغبة فى الثناء والمجد . ولكن وتمشيا مع ما قاله بيل فان التربية بالاضافة الى آثارها النافعة قد يكون لها آثار سيئة كاخضاع الناس لأهواء المربين والمجتمع ، كما يحدث فى التعصب والاضطهاد الدينيين . وعلى أى حال ، لن تستطيع التربية استئصال جرثومة الفساد من روح الانسان » ، والتي قارنها بيل بنار قريبة من مادة مشتعلة (٢٢) . ولما كان ذلك كذلك ، فلماذا نسخر من أخطاء الانسان بعد أن رأينا أنها أساسية فى طبيعته . لقد استشار فيلينت صاحب الحكمة الدنيوية الذى قد يتحدث أحيانا بلسان مولير صديقه السوداوى السيست فى رواية Misanthrope (١٦٦٦) « بأن يعامل الناس كما هم ، ويتركهم ، فى حالهم » ، فالحكيم يقبل الموقف ، وليس هناك حماقة أشنع « من محاولة اصلاح المجتمع ، أو الطبيعة البشرية ، التى تعد « حيوانية » ، ولكنها قادرة فى بعض حالات على القيام بأفعال خيرة (٢٣) » .

وبالمقارنة بناحية الشقاء التى ركز عليها هؤلاء الكتاب وغيرهم ، فان ناحية « العظمة » ، قد شغلت حيزا أضيق ، ولم تحدث الا القليل من الاقتناع . غير أن هناك أنثروبولوجية متفائلة كانت تتأهب للظهور ، وتحددت ملامحها ، والحق أنه من المستحيل فهم بعض الأفكار الطارئة عن المجتمع والتاريخ غيرها ، فعلى أن نذكر أن باسكال كثيرا ما تحدث عن عظمة الانسان ، ولكن اشاراته كانت دائما تتجه الى حالة آدم الأصلية فى جنة عدن أو الى مخلفات هذه الحالة فى الانسانية الساقطة . ومع هذا

«De l'homme» — Caractères — La Bruyère. (٢١)

٣ - كثيرا ما هجا لارشفوكو أيضا الفلاسفة الرواقيين وبخاصة سنيكا .

Pensées sur la comète — Bayle قسم ٢٣٨ (٢٢)

(٢٣) تجيء نصيحة فيلينت بعد تنديد السيست الشهير بالطبيعة البشرية فى الفصل

الأول - المشهد الأول « الى أنظر لكل الناس نظرة قائمة واحدة .. الخ » .

فعندهما أعلن فرنسيس بيكون عن نيته فى ال Magna Instauration
فى زيادة امتداد « سلطان الانسان وعظمته » ، بدأ كلامه وكأنه جاء بلحن
جديد . ووجه بيكون حديثه الى عصر جديد للعلم يفتح آفاقا جديدة لتحكم
الانسان وسيادته على العالم ، ومن ثم فانه حاول تغيير تركيز الانتباه
من فساد البشرية الى قوة الانسانية - لقد بدأت الصورة التى قد نسميها
صورة الانسان البطولى أو البروميثى تتحدد بين أولئك المرتبطين ارتباطا
بارزا بالحركة العلمية وبين العقلانيين بعد ظهور صورة أحدث وأكثر
عصرية للانسان .

ولكن وقبل أن نفحص هذه الصورة ، يجب أن نلتفت التفاتة وجيزة
الى استمرار بقاء صورة أخرى عديده ، وصور أقل خشونة من مخلفات
عصر النهضة ، أو من خلق عصر الإصلاح الدينى ، أو لمعارضتها ، فى
القرن السابع عشر . ومن بين هذه الصور صورة الجنتلمان
hounete homme وهى نسخة مخففة ، أو أضعف من رجل البلاط فى
عصر النهضة ، وقد كتب عنها الكثير ، وزعم « أن النبيل فى الانسان
يمكن تنميته بالتدريب والتربية والتعليم » . ومن أمثلة هذا النوع من
الكتب ما كتبه هنرى بيشام ١٦٢٢ وريتشارد براثويت ١٦٣٠ ونيقولاس
فاريت ١٦٣٠ ، ورغم أنهم جميعا قد كشفوا عن اختلاف بين كل واحد
منهم والآخر ، الا أنهم قد ركزوا على الخير الأخلاقى وكذلك على العلاقات
السلوكية وغرس حب الفنون (٢٤) . ويبدو تأثير الرواقية الذى سخر
منه الأخلاقيون الفرنسيون واضحا فى كل هذه الأعمال .

وهناك صورة تقليدية أخرى قدمها فى نفس الوقت اليسوعيون
وأنصار أرمينيوس الهولاندى أو المعارضين الهولاندين . فلقد رفض

(٢٤) جميع كتب « البلاط » والايتهيك مدينة بقدر كبير لكتاب كاستيليونى
Castiglione — Courtier — نشر لأول مرة ١٥١٦ وهو كتاب كلاسيكى فى هذا
الصنف من الكتب ، التى تفاوتت فى اتجاهاتها . فلقد اتبع بيشام ، وهو ناظر مدرسة
ومثقف للنبله اتجاه كاستيليونى الاستقرائى الى حد ما . فأكد ضرورة النهوض بالفرد لحد
الكمال ، وان كان قد مزج معتقداته بنزعة قومية انجليزية . أما فاربه Faret
فرغم انه كان أرستقراطيا فى روحه الا أنه كان أكثر نزوعا للناحية العملية . فركز
كما فعلت جميع المؤلفات الفرنسية « على امتاع القصر » أى اعتبر هذه الخاصة هى الخاصة
التي يحتاج اليها رجل البلاط للنهوض والتقرب من الأمير . وكان فاربه - وهو مؤرخ
وأديب - من الأعضاء الأول فى الأكاديمية الفرنسية . أما براثويت Brathwaite
فكان بيوروتانيا . وأكثر يورجوازية فى تأكيد الناحية الفاعلية النافعة . ورفع مستوى
السلوك الأخلاقى .

الاثنان - كما أسلفنا - (٢٥) التفسير المتطرف للسقطة ، وناصروا حرية الارادة وقدره الانسان على فعل الخير بالتبعية ، بل والقيام بأعمال خيرة (يعون الله بطبيعة الحال) تؤدي الى الخلاص ، ويثير الدهشة التوازي بين تعاليم مولينا الاسباني اليسوعي والكالفاني الهولندي ياكوب أرمينيوس في هذه النقطة . وأرمينيوس هو أستاذ اللاهوت في جامعة لايدن ، بدأ كالفانيا ، ولكنه نفر من أسلوب الانتخاب في الكالفانية ، والهمت نظراته المعادية للقديرين جماعة المعترضين الهولنديين سنة ١٦١٨ ، فرغم سقوطها في الانتخاب للمجلس القدسي في دوردrecht ، الا أنها عملت كمنار لد L البروتستانت في كل البلدان . ولم تكن أنثروبولوجية جون ميلتون بعيدة الاختلاف . فبالرغم من أنه لم يك من أتباع أرمينيوس - ويمكن تسميته بالكالفاني والمستقل - الا أنه فسر السقطة تفسيراً ذا نزعة انسانية . اذ مثلت السقطة عند ميلتون استسلام العقل للأهواء أو المشاعر ، بعد أن خلق الله الانسان على صورته ، ولكن وحتى بعد السقطة ، كما يعرفنا ميلتون بوضوح كاف في كتابه عن العقيدة المسيحية فان « بقايا » الصورة المقدسة قد ظلت باقية في الانسان ، فهي تتكشف في كل من الفهم والعقل والارادة ، ومن الميسور اجراء ترميم لها . بينما يساق العقل الطبيعي واردة الانسان بعد تجديدهما - من جانب - بدفعة الهية الى البحث عن معرفة الله ، ويتعرضان لفترة ما على أقل تقدير للتحول الى الأفضل . ورغم اتباع ميلتون للكالفانية ، الا أنه اقترب من القول بأن الفضيلة هي المعرفة المكتسبة بالتعلم .

ولربما لم يك هناك جديد بصفة مطلقة في صورة الانسان العقلاني التي قدمها الفلاسفة في القرن السابع عشر ، وهي تنحدر الى أبعد من ذلك ، أي من الأفلاطونية الجديدة وأرسطو والرواقيين ، وفي بعض الجوانب من المدرسين في القرون الوسطى ، وكذلك من الانسيين (الهيومانيين) في عصر النهضة . ولكنها الآن قد أعيد طرحها بحيوية أشد ، وأضيفت اليها بعض الحليات على يد الديكارتيين واسبينوزا ولايبنتز وغيرهم . ولقد رأينا بالفعل كيف وسع أصحاب المذاهب البناءة في مقابل الشكك من قدرة العقل الانساني على الاهتمام الى الحقيقة اللاهوتية

(٢٥) انظر صفحتي ٩٨ ، ٩٩ .

(٢٦) De Doctrina — John Milton (تمت كتابته في بواكير ستينات القرن السابع عشر ، ولكنه لم ينتشر الا ١٨٣٥) الكتاب الأول الفصل ١٧ . انظر الفصل الماخر - القسم ١١١

The Seventeenth Century Background. نشر Doubleday.

والميثافيزيقية (٢٧) . وعلى عكس ما ذكره الأخلاقيون آنفا ، فانهم عبروا بثقة ملحوظة عن قدرة العقل على التحكم فى المشاعر والأهواء . وأصر هوجو جروشيوس ولوك وغيرهما من المفكرين السياسيين على القول بوجود طابع اجتماعى فى طبيعة الانسان ، ومن ثم على قدرته على بناء مجتمع أكثر عقلانية ، اعتمادا على الاتفاق التشريعى .

وكان لفلاسفة أوروبا جميعا نظرات متسامية عن الانسان . ورفض ديكارت اتباع اتجاه مونتاني فى مقال « دفاع عن ريمون سيبون » . فوضع تفرقة حادة بين البشر والدواب (٢٨) ، فالانسان رغم أنه يحمل عبء جسده ، الا أن موقفه فريد لأنه يملك ما لا تملكه الحيوانات ، أى نفس أو عقل ، ومن ثم فإنه ينتمى الى عالم الروح الى جانب انتمائه الى عالم المادة . ومن بين أشياء أخرى ، فإن امتلاك العقل يعنى أن الانسان لديه حرية ارادة ، وإن كان ديكارت لم يبد متوافقا تماما أو واضحا فى هذه النقطة ، إذ تماثل مع آخرين كثيرين فى القرن السابع عشر ، فتورط فى مشكلات لاهوتية عن كيفية التوفيق بين الحرية والمعرفة السابقة بالغيبيات ، الا أنه قد آمن بوضوح - مع اليسوعيين الذين علموه ، ومع كورنى الذى ربما تعلم منه شيئا - فى وجود نوع من حرية الارادة التى تيسر للانسان - مثل المسافر - شق طريقه فى حدود معينة ، يعنى كيف يفكر بوضوح فى أهداف أخلاقية ، ويتبع الأفضل ، أو ربما أفضل هدف . ولا يسمح للأضداد بأن تحرفه عنها ، وأن يكون مثل الحكماء الرواقيين ، أى ينظم رغباته ، ويرفض تلك ، التى وضعتها الطبيعة خارج سيطرته : « أعتقد أن هذه الحكمة الأخيرة (كما سماها) ، كانت القاعدة السرية لأولئك الفلاسفة القدماء الذين استطاعوا الارتفاع على السخط ، وأن ينافسوا الآلهة فى السعادة (٢٩) ، رغم ما شعروا به من ألم وفقر » واعتقد ديكارت أن الأهواء رغم أنها خيرة وفقا لطبيعتها الا أنها بحاجة الى الخضوع لسيطرة العقل ، وتحقيق ذلك ميسور . وكتب ديكارت فى مبحث عن أهواء الروح (١٦٤٩) : « ليس هناك روح ضعيفة بحيث لا يكون فى وسعها اذا أحسن توجيهها اكتساب قوة مطلقة على أهوائها » .

(٢٧) انظر ص ١٠٢ .

(٢٨) كان هناك أيضا أمثال مونتاني وبيير شارون اللذين ظالا يتفوق الحيوانات على الانسان فى نواحي هامة . وكان قول ديكارت بأن الحيوانات تفتقر الى الروح وأن أفعالها آلية صرفة دحشا لهذا النوع من البدائية الـ "theriophilic" من الفكر الطوليدى التعاطفى .

(٢٩) Discourse on Method — Descartes. الجزء الثالث

« والفائدة الأساسية للحصافة أو ضبط النفس هي أنها تعلمنا كيف نصبح أسيادا على أهوائنا (٣٠) » . وهكذا يبين وجود ما يبرر اتهام جاك ماريثان لديكارت « بالملائكية » angelism ، بعد أن أثنى على الانسان العقلاني ، ورفعته الى السماء .

ورفع اسبينوزا ولايبنتز بالمثلي من شأن الانسان العقلاني في مذهبيهما ، وان كانا قد حققا ذلك على نحوين مختلفين . ولأول وهله ، قد لا يبدو اسبينوزا قد فعل ذلك ، لأن لغته في الأغلب تتخذ طابع الحتمية . وأتكر اسبينوزا أن الانسان يؤلف نوعا « من المملكة داخل مملكة » ، وجعله جزءا من الطبيعة ، مثلما فعل ديكارت . وان كان ديكارت قد فعل ذلك جزئيا فحسب . غير أنه رغم انكاره لحرية الارادة الديكارتية ، فإن الهدف الأخلاقي عند اسبينوزا كان نفس الهدف بالضبط الذي كان عند ديكارت ، أي « لتوطيد سلطان العقل على المشاعر وحرية العقل » كما قال في ختام كتاب الأخلاق (الذي نشر بعد وفاته ١٦٩٩) . ولندد اسبينوزا « بأولئك الذين يغررون بالطبيعة البشرية ، ويسخرون منها ويحتقرونها » ، ويتضرعون بقوة العقل لكبح جماح الأهواء ، وقال « من هذا يتضح مدى قوة بأس الحكيم ، وإلى أي حد يتفوق على الجاهل الذي ينساق وراء شهواته (٣١) » . فمن المستطاع ، اعتمادا على العقل أولا - فهم الأفعال والرغبات الانسانية مثلما نستطيع أن نفهم « الخطوط والأسطح والأجسام » في الهندسة . وبعد حصولنا على هذه المعرفة ، بوسعنا أن نحول ما سماه الأهواء أو المشاعر السالبة الى مشاعر «فعالة» (كالشجاعة والنبل) التي لا تعكس التغيرات البدنية فحسب . علينا أن نذكر أيضا أن اسبينوزا قد ساوى بين الطبيعة والله ، ولما جعل الانسان جزءا من الطبيعة ، كان ما يعنيه فقط هو أن الانسان يشارك في الجوهر الالهي ، « ومن هنا وما يتبع ذلك هو القول بأن العقل الانساني جزء من العقل اللامتناهي لله (٣٢) » . ومهما حاولنا حل لغز الحرية والحتمية في أخلاقيات اسبينوزا ، فإنه من الواضح على أية حال ان اسبينوزا قد اعتقد أن الانسان عقلاني أساسا ، وأن العقل يحرره ويمنحه السعادة . ولايبنتز - وهو نموذج مثالي للمتفادل - قد وصف الناس (٣٣) بأنهم أصحاب

(٣٠) The passions of the Soul — Descartes. الجزء الأول .

Article L. - الجزء الثالث Particle ccxxii

(٣١) Ethics — Spinoza - الجزء الخامس ملحوظة عن القضية ٦٢ .

(٣٢) نفس المصدر - الجزء الثاني - القضية ١١ - نتيجة .

(٣٣) اذا توخينا الدقة قلنا أن لايبنتز قد قصد « البشر » أو أي « السسان »

أكثر مما قصد « السان » كجنس لأنه اعتقد أن كل السان كيان شخصي له خصائص خاصة ، ويتابع مصيره الفردي .

نفوس حاسة ، رفعها الله الى مرتبة « النفوس العقلانية » ، وفيها تسود الروح . ولكي يفسر الشر في العالم ، تراجع لايبنتز ، واعترف « بوجود فقصى أصلى في المخلوقات ، لا تحدثه الخطيئة الأزلية » . ولكنه جاء نتيجة لكونهم مخلوقات ، ومن خصائص المخلوقات بالضرورة القصور والنقص ، الذى يجعلها قابلة للخطا واقتراف الخطيئة . ومع هذا فقد استطاع الله بفعل خاص منح العقل للبشرية ، وبذلك رفعهم فوق « النفوس العادية » ، أو الدواب ، ويسر لهم التأمل فى « النفس » ، والحصول على معرفة بالحقائق الضرورية والأبدية ، بل وحتى معرفة الله . وكتب لايبنتز فى كتاب « المونادولوجى » وهو كتاب ظهر فى عهد متأخر ١٧١٤ ، ولكنه اتبع معتقدات باكرة : « ان الأرواح صور الله نفسه » ، وهى تؤلف مجتمعة « عالما أخلاقيا فى نطاق العالم الطبيعى » ، وتسمى لبسولغ الكمال الأخلاقى (٣٤) . وتتضمن منحة العقل أيضا الحرية ، التى تساعد فى هذه الناحية على جعل البشر كالله نفسه . ولكن عند لايبنتز - كما كان الحال عند ديكرت واسبينوزا - ما تعنيه صفة الحرية ليس واضحا على الإطلاق ، وعلى الرغم من أن لايبنتز قد أنكر بكل وضوح « حرية عدم الاكتراث » فى البشر ، إلا أنه قد عنى بجلاء جعلهم مسئولين أخلاقيا ، وخصهم بالمثوبة والعقاب فى الآخرة نتيجة للأفعال التى تمت بحرية . وعلى أى حال ، فإن لايبنتز لم يزعم فقط أن الناس عقلانيون بقدر كاف ، بحيث تتوافر لهم معرفة ميتافيزيقية ، ويسلكون سلوكا أخلاقيا ، ولكنه رأى أنهم قادرون على الفصل فى خلافاتهم المحتملة . كان لايبنتز موفقا كبيرا فى عصر الموفقين ، ولديه مشروعات كثيرة لتحقيق الوحدة المسيحية ، ووحدة الأمراء المسيحيين باعتبارهم جميعا راضين عن الاتفاق المتبادل عن الأحكام العقلانية .

وهناك آخرون ، خصوصا جروشيوس ولوك ، قد أكدوا بوجه خاص الطبيعة الاجتماعية للإنسان ، كأساس للسلام الاجتماعى ، وهذا يتعارض مع ما قاله هوبز فى اللواياتان عن الإنسان الذى يحيا فى « حالة طبيعية » . اذ بدت لهوبز الذى كان ينتمى الى الأغسطيين العلمانيين (٣٥)

(٣٤) Monadology — Leibniz ٨٢ - غ ٨٦ وكذلك ٢٩ - ٣٠ وفيما يتعلق بالاكمال الأصل « يرجع الى Essays in Theodicy (١٧١٠) - ففيها يرد على الاعتراضات .

(٣٥) يسمى J. H. Randall « بالكالفانى العقلانى » ويصف الشروبولوجيه بأنها الصورة العلمانية للمذهب الكالفانى فى « الخطيئة الأزلية » . انظر كتاب The Career of Philosophy كوليمبيا ١٩٦٢ - الجزء الأول - الكتاب الثالث - الفصل التاسع .

« حالة الطبيعة مساوية لحالة الحرب » ، « ومثل هذه الحرب تنشب بين كل انسان وانسان آخر » . فالانسان بطبعه عاشقا لفرديته : « لا يتوقف عن البحث عن القوة » لتحقيق الأمان ، وتجنب الموت ، ولا مفر من أن يسلمك نحو الآخرين نفس سلوك الذئب مع أقرانه . ومن هذه الحالة التعمسة ، لا يستطيع خلاص البشر الا بالخضوع الى « اله فان » أو خضوعه لسيادة سلطة سياسية قادرة على كبح جماح هذه المشاعر ، وبذلك تحفظ السلام .

وكانت لجروشيوس فكرة مختلفة للغاية عن حالة الطبيعة (٣٦) . اذ عنت الطبيعة عنده حالة ما قبل السياسة ، ولكنها لم تعن حالة ما قبل المجتمع . واتبع التقليد الرواقي في نظرتة الى القانون الطبيعي ، فعرف الانسان بأنه « حيوان من نوع سام » من سماته « وجود رغبة ملحة للمجتمع » ، أو الحياة الاجتماعية ، وكل القوانين ، بما في ذلك القانون الدولي - وكان جروشيوس مدافعا أساسيا عنه في القرن السابع عشر - مبنية على هذا الميل الاجتماعي ، والاستعداد لفعل الخير للآخرين . ويمكن أن تلاحظ الروح الاجتماعية - كما اعتقد جروشيوس - في الأطفال حتى قبل بدء تدريبهم (٣٧) « ومن النافع أن يقارن رأى جروشيوس بما أراد بيل ولابرير قوله عن الأطفال . اذ كان لابرير يعتقد في غلبة دافع تأكيد الذات - مثلما فعل هوبز . فكتب بيل : « اننا لا ندرك الا الميول السيئة في الأطفال » . فمن بين أشياء أخرى ، هناك الاعتزاز بالذات والغضب والغيرة والحسد وتأكيد الذات . انهم لا يرغبون في أن يؤذيهم أحد ، ولكنهم لا يرغبون ايذاء الآخرين . انهم رجال بالفعل » (٣٨) . وجنح لوك الى اتباع طريق وسط بين جروشيوس وهوبز . اذ كان أقل عدوانية من جروشيوس في نظرتة الى حالة الطبيعة . لقد دفع فساد

(٣٦) جاء هذا الكلام عن حالة الطبيعة ومن الانسان في حالة طبيعة من اثر كشف ما وراء البحار ، ولف كثيرون ، منهم جروشيوس ، كتبوا عن الهند والأمريكان ، وانعموا على « الهجى النبيل » - وهو تعبير من تأليف جون درايدن (١٦٧٠) بكل انواع الفضائل الاجتماعية والأخلاقية .

De jure Belli ac pacis — Hugo Grotius (٣٧)

Prologomenu

الأقسام من ٥ : ٨ . وقدم المشرع الألماني صمويل بوفندورف نفس النظرة عن حالة الطبيعة في كتابه De jure Naturale et Gentium (١٦٧٢) . ويلاحظ أن جروشيوس كان من اتباع ياكوب أرمينيوس ولم يؤمن بالنظرة الكالفانية المتطرفة الى الطبيعة الاولية . (٣٨) كتب بيل الكثير من الأطفال . انظر كتاب لابروس ، بيلر بيل (النظر ملحوظة ١١) ص ٧٧ - ٧٩ . ولابرير - كتاب Caracteres الفصل الخاص « De l'homme » ج ٥٠ .

البشر وتدهورهم والأشرار الناس الى تأليف مجتمعات مدنية لتحقيق الحماية المتبادلة لهم . غير أن لوك لم يتردد لحظة في انكار مساواة حالة الطبيعة بحالة الحرب ، كما قال « وهو ما فعله بعض الناس » يقصد أنصار هوبز ، فالانسان اجتماعي بطبعه وعقلاني وحر . وإذا استشهدنا بما قاله هوكر (٣٩) البصير سنرى أن لوك قد أكد وجود « ميل طبيعي ، بينما كل الناس يرغبون الحياة الاجتماعية والزمانة » . فما أثار المتاعب إذن ليس حالة الطبيعة أو المبالغة في تقدير دور الطبيعة البشرية بقدر ما كان الافتقار الى أى نوع من الحكم فى تقدير الخلافات التى تنشأ بين الأفراد فى سعيهم لتحقيق مآربهم . فالناس محتاجون الى فيصل لتفسير قانون الطبيعة ، وتنفيذه ، وبذلك يحمون حريتهم وملكيتهم ، أى الى قانون راسخ عام وسلطة قضائية (٤٠) « وبني لوك سياسته - كما يبدو واضحا - على أنثروبولوجية متفائلة نسبيا .

وجاءت أيضا من العلم أو « الفلسفة الجديدة » صورة أخرى لعظمة الانسان . والواقع أن العلم قد ألهم صورتين : واحدة منها للانسان فى الطبيعة ، والآخرى للانسان فوق الطبيعة . ومن الطبيعى فحسب ، أن يصبو بعض الناس فى عصر عظيم للعلم الى ظهور علم للطبيعة البشرية . ولكن لكى يتحقق مثل هذا العلم فى القرن السابع عشر ، كان معنى هذا - على أقل تقدير اذا اتبع النموذج الجليلي - الاعتقاد بأن الانسان آلة ، ورفض الثنائية الديكارتية للروح والجسم ، وتفسير السلوك البشرى (والفكر البشرى) على غرار الجسم ، أى على غرار العلل الآلية وليس العلل الغائية أو النزوعية .

وعندما جعل هوبز مبادئ الميكانيكا الجاليلية تشمل الانسان ذاته ، فانه وصف الناس بأنهم أجسام تتحرك وتستجيب للمنبهات الخارجية بالانجذاب أو النفور تبعا للغريزة الحاكمة للحياة أو المحافظة على البقاء . وهكذا انتهى هوبز الى رد السلوك الى علم وظائف الأعضاء ،

(٣٩) يمدد ويشارد هوكر الكاهن الكبير فى عصر الملكة الايزابث ، المصدر الموثوق الرئيسى فى تقليد القانون الطبيعى . ولقد اقتبس من المؤلف الكبير The Laws of Ecclesiastical Polity الكتب الاربعة الاولى ١٥٩٤) فى الكثير من المواضع فى كتابه Essays concerning civil Government. ما يتصل بطبيعة الانسان التى اعتقد أن الحكومة المدنية يجب أن تعتمد عليه ، وليس على التوراة ، فقط . التى لم تذكر أى شيء فى هذه الناحية .

(٤٠) انظر الى كتاب Essay concerning Civil Government فيما يتعلق بالنصوص المنقولة من لوك . ويسمى الكتاب احيانا Second Treatise of Government الفصل التاسع القسم ١٥ ، والفصل الثالث القسم ١٩ والفصل السابع - القسم ٨٧ والفصل التاسع القسم ١٢٨ .

واستبعد الارادة الحرة ، وكتب في تمهيده للحرية والضرورة : أتصور أنه لا وجود لأى شىء يبدأ من ذاته ، ولكنه يبدأ من فعل فاعل آخر مباشر بغيره هو بالذات . . . فللأفعال الاختيارية كلها بالضرورة علل ، ومن ثم فإنها اضطرارية (٤١) « ومن الصعب أن نصف هذه الصورة بأنها مؤيدة للعظمة البشرية ، ولم ترق للكثيرين فى القرن السابع عشر ، وتباينت تباينا حادا مع نظرة ديكارت ، وكذلك مع نظرة بيكون . »

اذ اختار بيكون - وأغلب عشاق العلم - التركيز على قدرة الانسان على السيطرة على الطبيعة بدلا من خضوعه لها ، وكذلك فعل جاليليو (منطور هوبز) فعندما وجه جاليليو انتباهه الى الانسان ، فلم يكن هذا يقصد ربطه بالقوانين الآلية ، ولكنه على غرار ما فعله الانسيون (الهيومانين) فى عصر النهضة ، قد أراد الاشادة بعقله الشبيه بالعقل الالهى « وبمخترعائه المدهشة » . غير أنه قد ذهب الى ما هو أبعد من التمجيد التقليدى للانسان عند عصر النهضة ، عندما أثنى بوجه خاص على الذهن العلمى الذى رآه متطابقا مع العقل الالهى فى القدرة على التفكير رياضيا . وأجاب سالفيتاى (لسان حال جاليليو) فى شكوى ساجريدو التى تضمنها كتاب « محاوراة فى أنظمة العالم الكبرى » ضد « مزاعم الانسان التافهة بالمعرفة » بالقول بأن الحكمة الانسانية تفهم بعض قضايا فهما كاملا ، وتشعر بشيقنها تيقنا مطلقا كالطبيعة ذاتها . وهذا هو الحال فى العلوم الرياضية ، وبوجه خاص ، فى الهندسة والحساب ، وعلى الرغم من أن الحكمة الالهية قد فاقت بكل وضوح الحكمة الانسانية فى الاتساع والعمق ، فيما يخص هذه القضايا على أقل تقدير ، الا أن الفهم الانسانى يعادل الفهم الالهى « (٤٣) . وهكذا يكون جاليليو لم يضع أى حدود للعقل البشرى فى ناحية المعرفة العلمية ، وتنبأ بحدوث تقدم مطرد فى فهم قوانين الطبيعة . »

وكان تأكيد بيكون أكثر اتصافا بالطابع البروميثى ، وأقل اتصافا بالطابع الرياضى لأن الرياضة لم تك ميدانا مناسباً لبيكون . وتماثل

(٤١) Hobbes — Of Liberty and Necessity ١٦٥٤ English Works
- من جمع John Bohn — Sir William Molesworth (١٨٤٠) الجزء الرابع
ص ٢٧٤ - النظرىمايخص أنثروبولوجية هوبز الى كتابه Human Nature (١٦٥٠)
وال Leviathan الجزء الأول .

(٤٢) ومع هذا فقد اعتد ديكارت أن الجسم الانسانى ، وكذلك أجسام الحيوانات آلات أو أوتوماتون تخضع لمبادئ آلية - مادية .

(٤٣) Galileo — Dialogue on the Great World Systems - من جمع Giorgio de Santillana شيكاجو ١٩٥٣ - ص ١١٤ .

يكون هو وديكارت فى جعل الانسان داخل الطبيعة ، وأعلى منها ، وللانسان نفس عقلانية ونفس لاعتقلانية ، ووصفت النفس الالاعتقلانية بأنها جوهر جسمانى ، ويشترك فى امتلاكها الانسان والدواب ، وأنها تقبل الدراسة العلمية . أما النفس العقلانية ، فلا تصلح لذلك ، لأنها قد صنعت على غرار صورة الله ، ومن ثم توطدت كمركز « للعالم » ، الذى خلقت الطبيعة لخدمته . وكانت هذه الفكرة بالطبع هى نفس التعاليم المسيحية التقليدية ، وإن كان يكون قد ارتقى بها . وعندما قرأ بيبكون حكاية برومثيوس فسرهما بأن برومثيوس يرادف العناية الالهية . وعندما خلق برومثيوس الانسان ، كما فعل الله ، فانه استطاع أن يعمل فى الطبيعة على غرار النعمة الالهية ، وبالمحنة الاضافية للنار ، استطاع الانسان أن يقوم بعملات جديدة ، وأن يرتقى الى حد كبير بالفنون والعلوم الميكانيكية (٤٤) . واعتقد بيبكون أيضا أن العلم قد وضع فى أيدى البشر معدات جديدة - يعنى فن التجريب العلمى والمنطق الجديد للاستقراء . وهما قادران على تصحيح الأغلاط الواضحة لحواسه وذهنه . وحاول بيبكون بلا توقف أن يزيل أسباب اليأس ، وأن ينهض بأمال البشر اعتمادا على قوتهم ، وأن لا يكتفى بجمع معارف جديدة ، بل توجه هذه المعرفة لفائدة الانسان . وكما سبق أن أسلفنا (٤٥) ، كان بيبكون دائم التحدث عن « القوة البشرية » ، وبذلك حول الانتباه من مشكلات النفس الى تفخيم « مملكة الانسان » على الأرض .

وبعد بيبكون ، غدا الثناء على الانسان تبعا لهذا الاتجاه البرومثي أمرا شائعا ، وبخاصة بين الجهابذة ، « وبكل تأكيد ليست هناك حقيقة بالغة الغموض والتعقيد ، أو عالية تبدو صعبة المنال ، لا تستطيع قريحة الانسان أن تصنع آلات لمساعدتها على تسليقها وقهرها » . هكذا كتب العالم هنرى باور فى قول نموذجى . فلقد وصف باور أبناء البشر الجدد المنشغلين بالتجربة (٤٦) « بأنهم أصحاب النفوس المرنة الموسعة فى فى العالم » ، مثلما تحدث الشاعر توماس تراهيرن عن « الانسان اللامتناهى الجديد » ، الذى اكتشف قدرات جديدة فى ذاته ، بعد أن ازداد تضخما واتساعا . غير أن الانجاز الرئيسى للجهابذة ، كان محاربة فكرة تدهور الانسان بالمقارنة بالقدماء . وفى الواقع أن ما قاله الجميع

De Sapientia Veterum — Sir Francis Bacon

(٤٤)

(فيما يتعلق بحكمة القدماء ١٦٦ ، ٢٦ - برومثيوس .

(٤٥) النظر ص ٦٩ .

Experimental Philosophy — Henry Power. نيوبورك

(٤٦)

١٩٦٦ ص ١٩٠ - ١٩١ .

كان ان الانسان الحديث مساو للانسان القديم بالطبيعة ، وان الانسان الحديث قد تفوق على الانسان القديم فى بعض مجالات بفضل تفوق المعرفة والمهارات . وأثنى كل من باور وجوزيف جلانفيل على البطل الحديث «صاحب مكتشفات كالدافع والطباعة والنظام العشري واللوغاريتمات والهندسة التحليلية والتلسكوب والميكروسكوب ، وما أشبه » . ولم تك تلك الأشياء معروفة للقدماء . وعلى حد قول فونتنيل : « ان الطبيعة تستعمل عجيبة تظل هي هي دائما عندما تصنع بشر أو حيوانات أو نباتات . فلم يكن ارجو وأفلاطون وديموستين وهوميروس مصنوعين من طينة أفضل من الطينة التى صنع منها الفلاسفة والخطباء والشعراء فى هذه الأيام » . وتبعاً لشعار جديد ، فان البشر المحدثين ليسوا أعظم فضلاً من اليونانيين والرومان ، وعكس فونتنيل فى هذا الاعتقاد أفضل من الأغلبية ما دار فى الحلبة ، وما اعتقده القرن السابع عشر فى الانسان . فثبت قوى الطبيعة ضمان لتقدم المعرفة التى لا يلزم أن تفيد الانسان ، أو تجعله أفضل ، أو تضيف الى متعة . لقد جمع فونتنيل تفاؤلاً الجهابذة والحماسة للعلم وتشكك الأخلاقيين الفرنسيين (٤٧) . وعكس أيضاً النظرة التقليدية ، والتى مازالت سائدة بأن الطبيعة البشرية فى ذاتها لم تتغير ، أو لا تتغير ، ولا يمكن أن تتغير .

(٤٧) انظر بوجه خاص الى الحوار بين مولتاني وسقراط فى كتاب فونتنيل Dialogue (١٦٨٣) من الجمع بين التفاؤل والتشاؤم .

الاله الفانى*

قام القرن السابع عشر بدور حاسم فى تطور الفكر السياسى « الحديث » فى الغرب ، فوسط صراعات هذه الحقبة ، بزغت أساليب جذرية جديدة فى النظر الى المسألة الاجتماعية والسياسية كلها ، وأفكار مستحدثة مثل السيادة والدولة العلمانية وحقوق الأفراد والحكومة كبناء عقلاى ، وارتبطت هذه الأفكار ارتباطا متكاملا بالنظرات المعاصرة الى طبيعة الانسان وطبيعة الطبيعة ، والتي تحدثنا عنها بالفعل ، ومع هذا فانها قد عكست أيضا الأحداث المعاصرة كالحروب الدينية التي أعقبت الحركة البروتستانتية ، والصراع على القوة بين الشعوب الكبرى وبين الملوك وأعداء الملوك . وكما أدرك جيمس هارينجتون ، كان من بين هذه الأحداث التوازن الجديد فى الملكية منذ عهد الاصلاح الدينى . وقد يكون من الأنسب مناقشة هذه الأفكار السياسية الجديدة تحت عناوين ثلاثة : الحكم المطلق الذى بلغ ذروته فى حكم البوربون فى فرنسا ، والاحتجاج على الحكم المطلق الذى قطع شوطا كبيرا فى انجلترا ، ولكنه بدأ يكتسب قوة دافعة فى فرنسا أيضا قرابة نهاية القرن ، وفكرة السياسة كعلم ، أو بوجه عام كعلم اجتماعى . وقد لوحظت فى كل البلدان ، ولكنها كانت تحبوا فى خطواتها الأولى .

(*) ربما تسبب هذا العنوان فى ضيق القارىء . ولعل معرفته أن المؤلف قد اختاره من قبيل السخرية عند كلامه عن النظام السياسى والاستبدادى فى القرن السابع عشر ، قد يعيد اليه الطمأنينة . والكلمتان من ابتكار الفيلسوف الانجليزى هوبز الذى كان من مؤيدى الحكم المطلق ، وتمتع الملك أو الحاكم بقدر عظيم من السلطة يجعله الها على الأرض أو الها فانيا . وكان لويس الرابع عشر يتمتع بنفس هذه السلطات وسعى الملك - الشمس ، وستلاحظ أن المؤلف عندما يتحدث عن الفين يفرق كل وجهات النظر كما تقتضى الأمالة العلمية . وإن كان رأيه الذى يستكشف من كل كنهها بأنه متعاطف مع الدين .

ولكن وقبل أن نتابع هذه الاتجاهات ، وتمثل كلها جوانب هامة ، علينا أن نلاحظ ما حدث من ابتعاد هام جدا عن أساليب التفسير في الماضي ، تمثل في الغرض القائم على عدم اتباع طريق الشيع والمذاهب ووجوب النظر الى السياسة نظرة مباشرة *sub specie aeternitatis* ومعناه أن هناك أفكارا أبدية في السياسة ، وإذا كانت ليست فطرية بالضرورة ، إلا أن في وسع العقل السليم في أقل تقدير استنباطها ، وليس من شك أن فكرة النسبية السياسية قد بدأت تتغلغل بعد أن سنحت الفرصة لمشاهدة البلدان الأخرى داخل أوروبا وخارجها ، فلقد زادت الدراسة المقارنة للسناتور والعادات ، كما نبهت اليها . فلقد احترم حتى الأسقف بوسويه المدافع الأمين عن الحق المقدس للملوك ، ما « لدى كل شعب » من صور الحكومة : الملكية والجمهورية والديمقراطية في أية صورة أكسبتها العادة والتجربة القداسة ، ورثي أنها أفضل الصور (١) ، ولا جدال أن التجريبية أيضا ، كما اشتهرت عند لوك قد أملت اتجاها في الناحية العملية السياسية « يعتمد أساسا على التجربة ، بدلا من اعتماده على المعرفة اليقينية أو البرهان اليقيني » غير أن النسبية والتجريبية كان عليهما أن تفسحا الطريق أمام العقلانية ، التي اتبعت على حد قول هوجو جروشيوس « نظرات أساسية تجعلها فوق الشك بحيث لا ينكرها أحد دون أن يعرض نفسه للعنف » . ان هذا الرأي كان يمثل نظرة افلاطونية خالصة ، معبرا عنها في لغة العقلانية المعاصرة والعلم المعاصر ، فلقد طالب جروشيوس مثل كثيرين في القرن السابع عشر بالأفكار الواضحة المتميزة في السياسة والقانون الدولي ، مثلما طوّل بها في الرياضة والفيزياء . وأما أن هناك مدى يتنوع في نطاقه القانون الوضعي فأمر مسلم به . وكما ذكر عند أرسطو ، فلقد افترض أن هناك صورا مختلفة للحكومة ، وأنه من المستطاع أن تكون صورة ما هي الأنسب لشعب بالذات . غير أن جروشيوس قد فرق بين القانون الوضعي الذي نسبه لارادة الانسان الحرة ، والقانون الطبيعي الذي تمتد جذوره الى نظام الأشياء ، وقال ان النوع الأول ، أو عناصره « كثيرا ما يتعرض للتغير ، ويختلف من موضع لآخر » . وعلى هذا فإن النوع الأخير وحده هو الذي يصلح للبحث المنهجي ، وكانت هذه هي الغاية الحقة لكتاب *De jure Belli ac Pacis* ، أي تناول « فلسفة القانون الطبيعية التي

Politique tirée de l'Écriture sainte

(١) الأسقف بوسويه

الكتاب الثاني . . . الفصيحان السادسة والثانية عشر والنتيجة . بدأ بوسويه في تأليف هذا الكتاب عندما كان يغتف ولي العهد ، ثم أضاف اليه نصولا أخرى فيما بعد ، ولم ينشر حتى سنة ١٧٠٦ .

لا تتغير ، ، بعد استبعاد كل شيء آخر ينحدر من ارادة الانسان الحرة (٢) .
ودعمت الروح الهندسية أو السورة المعاصرة للرياضيات هذا الاتجاه
بالذات ، الذى يرمى الى الاهتداء الى حقائق كلية فى السياسة ، كما هو
الحال فى الرياضيات ذاتها .

وعرض هارينجتون تنويعا طريفا لهذه الفكرة التى تزعم العالمية ،
عندما جمع بين البرهان التاريخي والبرهان العقلاى فى جمهوريته
اليوتوبية . اذ اعتقد هارينجتون كما تبين من التغيرات الاقتصادية
والاجتماعية ، أنها تحتاج الى صورة جديدة من الحكومة . ورغم النغير
العميق الذى لاحظته فى هذا الشأن فى انجلترا منذ عهد التيودور الباكر
الى فترة الحماية ، الا أنه فكر فى انشاء جمهورية « خالدة » تستند على
المبادئ الأبدية للعقل ، أى « الى كومونولث ينظم تنظيميا صحيحا قد يكون
خالدا أو يعمر مثل العالم ، ويرجع هذا الى علل داخلية » . هكذا دفع
هارينجتون الأرثوذكس الى القول فى خطابه الجامع للوردات ومواطنى دولته
المتخيلة ، ولاحظ هارينجتون أيضا فى تعقيبته على الحكاية التى رواها
بلوتارك عن لوقريجيوس أن المشرع الاسبرطى بعد أن أتم عمله استغرق
فى فكر عميق « كيف يضمن البقاء (٣) والخلود على هذه القوانين فى
نطاق مظاهر التدبير الانسانى » . وكان جروشيوس وهارينجتون لسانى
حال نظرة لاقت قبولا على نطاق واسع ، وسواء حدثت تضرع بالكتب
المقدسة أو العقل أو الطبيعة أو التاريخ ، فقد استمر الاعتقاد الشائع فى
النماذج المثالية والحلول النهائية للمشكلات السياسية . وهو اعتقاد قد
ظل سائدا فى القرن الثامن عشر .

ومن بين هذه النماذج : الحكم المطلق ، والحكم المطلق - اذا نظرنا
اليه أولا من حيث مدلوله العام ، كان وثيق التماثل مع فكرة السيادة
التي أكدت تركيز السلطة ، أيا كان الأصل الذى استمدت منه ، أى
من فرد واحد ، أو جماعة ، وباعتباره متعارضا مع تقسيم السلطات
بين الملك والكنيسة والاقطاع ، كما كان الحال فى النظريات السياسية
الوسيطة . لم تك هذه الفكرة مستحدثة فى الفكر السياسى فى القرن

القائمة De Jure Belli ac Pacis — Hugo Grotius

(٢)

الأقسام ٢٠ - ٣١ - ٣٩ .

S. B. Lillegren Oceans — James Harrington (٣) نشر تحت اشراف

بهايدلبرج ١٩٢٤ ص ١٨٤ - ص ٢٠٧ . ومن الملاحظات المجدية أن يظل هارينجتون رغم
مناصرته للنظام الجمهورى ، على ولاه شخصى للملك شارل الأول حتى تفهيد حكم الاعدام
فيه .

السابع عشر فحسب ، بل كانت أساسية ، ليس فقط عند أنصار الملكية ، وكذلك عند المدافعين عن الصور الأخرى للحكومة ، ولقد صاغ فكرة السيادة قبل ذلك صياغات باكرة أنصار فكرة الامبراطورية والبابوية في القرن الوسطى ، وفي وقت أقرب من ذلك المفكر الفرنسي السياسى جان بودان الذى عرف كتابه الجمهورية ١٥٧٦ على نطاق واسع ، وظفر بالاستحسان في القرن السابع عشر . ولكن عندما ألف جروشيوس كتابه الكبير عن القانون الدولى كان يعرف أن موضوع كتابه من قبيل المسلمات العامة . ولكن الأمر لم يكن هكذا إبان حياة بودان . إذ كان كتاب De jure Belli ac Pacis يفترض بكل بساطة تصادم العالم المسيحي الوسيط ، وانقسامه الى دول ذات سيادة ، يرأس كل منها سلطة ذات سيادة ، ومن هنا تنشأ الحاجة الى الاتفاق على قانون يربط العلاقات بين الدول ، وعرف جروشيوس السيادة على طريقة بودان بأنها : « السلطة السياسية الأعلى التى يتقلدها من لا تقدر أية سلطة انسانية أخرى على انتزاعها منه ، أو تحويلها الى هباء » . وكان اسبينوزا يؤثر الديمقراطية ، وقيام بالمثل بالاشادة بالسلطة ذات السيادة ، سواء كان صاحبها « واحدا أو كثرة ، أو كل المشتغلين بالسياسة » (٤) . كان الحكم المطلق بهذا المعنى ، أى السلطة ذات السيادة فى المجتمع ، هو الاجابة على الفوضى ، التى خشاها الأوروبيون كثيرا فى حقبة الحروب الدينية والأهلية . ولقد عكس أيضا نمو سلطان الدولة على حساب الكنيسة إبان حركة الإصلاح الدينى وفى انجلترا خلال فترة الحرب الأهلية ، والصراع بين البرلمان والتاج . واقترب البرلمانيون مثل هنرى باركر ووليم برين Prynne من المناداة « بالسلطة السيادية للبرلمان » (وكان هذا هو عنوان كتاب لبرين) للوقوف فى وجه السيادة الملكية .

ومع هذا ففي القرن السابع عشر ، كان من دفع هذه الفكرة الى أبعد مداها هم المدافعون عن الملكية Jure divino ، وتوماس هوبز المدافع de facto عن دولة اللوياتان . وكانت نظرات هوبز - رغم أنها أثارت الكثير من الجدل - بعيدة عن المألوف ، مما حال دون تأثيرها على جمهور كبير . ومن جهة أخرى ، فإن الحق المقدس للملوك قد أصبح الفلسفة السياسية المهيمنة على أوروبا . إذ قامت فرنسا والمفكرون

(٤) Grotius — De Jure Belli ac Pacis الكتاب الأول - الفصل الثالث القسم السابع - اسبينوزا Tractatus Theologico — Politicus الفصل ١٦ .
وقيد كل من جروشيوس واسبينوزا السنسيادة ، أن وضع مثل هذا القول . ويلهمهما قالة جروشيوس أن السيادة تخطع للقانون الطبيعي والقانون الإلهي . أما اسبينوزا فبينما أكد دور السلطة ، إلا أنه حاول إيجاد كومتولك معتمد على العقل وحرية الفكر .

الفرنسيون بوضع نموذج لباقي أوربا . واحتفى روبنز بما حدث من تضخم في المقام والجاه في لوحاته للحكام اصحاب السيادة في أوربا . وتبين اللوحة التي استنسخناها (لوحة ٩) دخول باريس الظافر للملك هنري الرابع من نافار (النجم اللامع الجديد) لأسرة البوربون في فرنسا . ولم تلق فكرة الحق الإلهي حظا مائلا في إنجلترا ، رغم أنها حظيت باعجاب ابناء الحروب الأهلية ، وبخاصة في ثمانينات القرن السابع عشر ، عندما عاد للحياة كتاب سير روبرت في Patriarcha or the Natural Power of King عن استعادة الملكية ضد هجوم الأحرار . وكان فيلير ، وضعه الملك جيمس الأول ملك إنجلترا والأسقف بوسويه هم الشارحين الأساسيين لنظرية الحق المقدس في صورتها الحديثة - وإذا توخينا الدقة فأننا نقول أن النظرية لم تك جديدة ، ولكنها قد دفعت إلى القول لا مجرد أن الملوك يحكمون بأذن الله (٥) ، بل « أن الملوك هم مؤلفو وصانعو القوانين ، وليست القوانين هي التي تصنع الملوك » (٦) ، وأن الملوك وحدهم يتمتعون بالسلطان والسيادة ، ولن يتنازلوا عنها للآخرين ، ومن المحظور مقاومتهم تحت أي ظروف . وأكثر من هذا فإن نظرية الحق المقدس قد أكدت واجبات الأفراد بدلا من أن تؤكد حقوقهم .

كانت الحجج التي سبقت لموازنة « الملكية الحرة » ، كما سماها جيمس الأول خليطا من القديم والجديد . فلقد استشهد في نفس الوقت بالكتاب المقدس والقانون الطبيعي والتاريخ العلماني . وكان الكتاب المقدس بكل تأكيد أهم هذه المصادر . وسمى مبحث بوسويه في السياسة اسما ذا مغزى La politique tirée de l'écriture . وبالمثل قام جيمس الأول وفيلير بالاستشهاد بنصوص من الكتب المقدسة ، أي من العهد القديم وال Romand ، باعتبارها مؤيدة للملكية المطلقة . واستمر المقومون المقدسون رغم حداثة أفكارهم عن السياسة يعتقدون أن السياسة فرع من اللاهوت ، كما كان الحال في القرون الوسطى ، وبأن الأحكام السياسية قد وضعت في السماء ، ولم يضعها الإنسان ، ومن ثم فإنها تتمتع بالحصانة والعصمة . على أن السياسة التوراوية لم تعد سياسة كنائسية . فلقد مثل حتى الأسقف بوسويه الملك متحررا من الكنيسة .

(٥) في النظرية الوسيطة قد اعتيد الاعتقاد أيضا بأن الملوك يحكمون اعتمادا على الجمع بين الانتخاب وتوارث الملك .

(٦) جيمس الأول - The True Law of Free Monarchies (١٥٩٨) في الأعمال السياسية لجيمس الأول . اشرف على نشرها I.C.H. Mollwain هارفارد ١٩١٨ ص ٦٢ .
الف هذا الكتاب عندما كان جيمس الأول مازال ملكا لاسكتلندا .

بل ومن البابا بوجه خاص فى نطاق ملكه ، وان كان على الملك بطبيعة الحال أن يتبع المسيحية وأن يحطم الكفار .

واتفق قانون الطبيعة هو وقانون الله فى الاشادة بسمو مكانة الملوك . ويفترض أن هذا الرأى قد أقرته الحجج البطريركية (أى التى تنسب للملك صفة الرعاية الأبوية) ، التى استعملها أصحاب النظريات الثلاثة ، ولكن فيلمر قد جعلها محورا لحجته « وقورنت علاقة الملك بشعبه بحق بعلاقة أب بأبنائه » كما قال جيمس الأول . ولم يكتف فيلمر بمقارنة الأسرة والدولة ، ولكنه اعتقد أن بينهما هوية . وقال فى كتاب Patriarcha ان تبعية الأطفال (فى العائلات) هى مصدر « كل سلطان ملكى بأمر الله نفسه (٧) » . وجمع آدم بين كونه أول ملك وأول رب أسرة Pater familias . وكان لديه سلطة مطلقة مستمدة من الله على أبناء بيته الذى كان حين ذاك المملكة الوحيدة فى الأرض . وكان يملك ملكية مطلقة كل الملكيات . ولقد انحدر ملوك العصر الحالى جميعا من آدم . وما أراد فيلمر قوله بأسلوب اللف والدوران هو أن المجتمع بوجه عام والمجتمع البطريركى بخاصة شئ طبيعى للانسان ، وأنه لم يوجد زمان عاش فيه الناس بلا تبعية ، أو كان لهم حق الاختيار أو حق الموافقة على الحكومة التى يريدون العيش فى ظلها ، وكما أشار بيتر لاسليت Laslett فلقد عكست الحجة البطريركية على نحو حسن التكوين العقلى للمجتمع الأوروبى على هذا العهد الذى كان عماده الأسرة ، التى يسودها الأب أو البطريرك بقوته . واستمر الأمر كذلك . ولكن وراء حجة فيلمر ، كان هناك اقتناع عميق الغور اشترك فيه جيمس الأول وبوسويه بأن الملكية المطلقة هى البديل الوحيد للفوضى . اذ تفتقر كل صورة أخرى من الحكومة الى القوة أو القداسة التى تكبح جماح الأهواء الشريرة للناس . ولن تنتهى الديمقراطيات بوجه خاص التى تستند ، كما هى قائمة ، على الرضا ، الا بالشقاء والطغيان كما بين التاريخ : « فليس هناك طغيان يمكن أن يقارن بطغيان الكثرة (٨) » وعندما قال فيلمر هذا الرأى فإنه كان يفكر فيما سيحل فى التو بانجلترا ، عندما اصطدم البرلمان والملك فى أواخر ثلاثينات القرن السابع عشر وبواكير أربعينات نفس القرن .

Patriarcha and Other Political Works — Sir Robert Filmer (٧)

نشر تحت اشراف Peter Laslett . أكسفورد ١٩٤٩ - ص ٥٧ - جيمس الأول (النظر ملحوظة ٦٠) ص ٦٤ . لقد تم تأليف كتاب فيلمر فى أواخر ثلاثينات القرن السابع عشر أو بواكير أربعينات القرن نفسه . ولكنه لم ينشر حتى ١٦٨٠ .

Patriarcha — Filmer (٨) (النظر ملحوظة ٧) ص ٩٣ .

ومن جهة أخرى ، لم يأت الأسقف بوسويه لكي يدافع ، وإنما لكي يمجّد الملكية المطلقة : فعلى نهاية القرن السابع عشر ، كان التهديد بالتمرد كامناً لفترة طويلة بفرنسا . وكان لويس الأعظم (الرابع عشر Louis le Grand) قد بلغ قمة سلطانه وشهرته . وساعد كتاب Politics الذى ألفه بوسويه لتعريف ولى العهد حقوقه وواجباته مستقبلاً على القاء الضوء على معنى الحكم المطلق ، كما كان يمارسه الملك بالفعل : « ان الأمراء يسلكون مسلك وزراء الله على الأرض » . لقد صنع الملوك على غرار نموذج الآباء » . اذا سمحنا بتوقف السلطة عن القيام بدورها فى المملكة ، سينتهى كل شيء الى الفوضى » . ان السلطة الملكية مطلقة » . ان هذه العبارات وغيرها من الأقوال قد كررت ما قاله آخرون فى وقت باكر وكثيراً . ومع هذا فعندما كتب بوسويه : « ان الملوك آلهة ، ويشاركون فى الاستقلال المقدس » « وأن الدولة برمتها تكمن فى الأمير » . ومن آيات العظمة الكبرى أن يملك شخص بمفرده هذا القدر الكبير من السلطة ا » فانه بذلك انضم الى ممجدى الملك الشمس ، ورغم كل هذا فانه لم يذهب بعيداً مثل لويس الرابع عشر ذاته أو الفنانين الذين كانوا فى خدمته كالرسامين والمهندسين الذين كانوا يعملون فى فرساي . ولم يتوقف بوسويه بوصفه أمير الكنيسة عن تذكرة الملك (ولى العهد أيضاً) بالحساب الدقيق الذى سيطالب به الله الملك عن كيفية أدائه لواجباته ، وعن الفارق بين الحكومة المطلقة والحكومة العشوائية . ومن ناحية أخرى ، لقد وضع الفنانون أمثال شارل ليبرين Le Brun فى سلسلة صوره المشهورة بتاريخ ملك l'Histoire du Roi ، وغزوات الملك فى فرساي ، والرسام ريجو (هياسينيت ريجو Hyacin the Rigaud رسام الشخصيات الملك - لا الله - كمحور لرؤياهم ، فى صورة ريجو الشهيرة (١٧٠١ - لوحة ١٠) يقف لويس وحيداً بكل جلاله ، وبلا أى إشارة منظورة لا لله أو الانسان ، وعلى أى حال ، فغيماً يتعلق بالانسان ، فلقد وضع لويس فجوة كبيرة بينه وبين أرباب الامتياز (الكنيسة والارستقراطية) أى الذين تحدوا يوماً من الأيام حق الملك فى الحكم المطلق .

ومما يثير السخرية أن توماس هوبز أعظم المنظرين فى القرن السابع عشر عن الحكم المطلق قد قام بدور الشخصية المرحب بها Persona non grata فى البلاطين الفرنسى والانجليزى (رغم أنه تصالح فيما بعد مع الملك شارل الثانى) ووضعه بين المقومين المقدسين divine Righters وذكر لنا فيلم تيريرا لذلك : « لقد وافقته (مستر هوبز) فى ناحية حقوق ممارسة الحكم ، ولكنى لم أقر وسائله

لتحقيق ذلك (٩) . لقد كان العنصر الليبرالى فى الفلسفة السياسية لهوبز فوق كل شىء هو ما اعترضوا عليه ، وما قيل عن اعتماد الحكم على تأييد الافراد ، وعلى الحقوق الطبيعية ، وبخاصة حق الحياة والحماية الذاتية . ورأى فيلمر أن نظرية هوبز حافلة بالنقائص ، ويحتمل أن يكون على صواب ، ومن الحق أننا نصادف فى نظرية التعاقد عند هوبز جرثومة اتجه لىبرالى سيتحقق فيما بعد ، ولعله هو ذاته ما كان ليستصوبه ، ولقد اعترض على الحكم المطلق كما تصوره هوبز أيضا ، لأنه كان خاليا من ذكر الحق المقدس أو أى شىء يمكن أن يقال عن امكان تطبيقه على أى صورة من صور الحكم ، كالملكية وغيرها ، واعتمدت حجة هوبز فى تأييد الحكم المطلق على طبيعة الانسان ، وبغير اشارة الى الله أو أى نوع من النظام العلوى ، فالحكم عنده اما أن يكون « شخصا واحدا » كما فى الموناركية أو « جماعة من الافراد » . وليس لديه قداسة أو هالة سحرية ، أو غير ذلك من الكلمات التى كانت تحشر دائما فى نظرية الحق المقدس .

ورغم كل هذا فان هوبز لم يقصد يقينا تأكيد الحقوق الفردية ، ولكنه قصد تأكيد حقوق الحكام وفقا للنظام السائد ، وهنا اشترك فى رأى مع أنصار الحكم المقدس ، كما قال فيلمر . لقد أراد هوبز منع الفوضى . اذ لاحظ ضرورها حوله ، وأن يمنح الناس الأمان الذى اعتقد أن الحكام أصحباب السيادة هم وحدهم القادرون على تحقيقه . ولكى يحقق هذه الغاية ، نسب الى حاكمه أو « الاله الفانى » حقوقا لم تخطر ببال حتى جيمس الأول أو فيلمر . فبالإضافة الى القدرة على المحافظة على السلام وبين القوانين وحسم النزاعات ، أضاف هوبز حق أن يكون الفيصل الوحيد فى تحديد ماهية الحقيقة ، « وما الذى يفرق بين الفعل الصحيح والفعل الخطأ ، والخير والشر ، وما أشبه » . ومن ثم فمن حق من يحصل على السلطة والسيادة ، « أن يكون قاضيا أو أن يمثل كل قضاء الرأى والعقيدة . باعتبار هذا الأمر ضروريا للسلام . وبذلك يمنع الخلاف والحرب الأهلية (١٠) » . وهكذا يكون هوبز قد استبعد جانبا القانون الطبيعى كما يفهم تقليديا ، أى قانون أخلاقى غير مدون يتحتم أن يتوافق معه كل قانون من صنع الانسان ، وسناوى بينه من الناحية الفعلية وبين العقل الانسانى أو عقل الحاكم . وقال فى اللواياتان (١٦٥١) أن قانون الطبيعة هو قاعدة عامة ينشئها العقل ويمنع الانسان

Naturalis

Observations concerning the Original Government — Filmer. (٩)

للس مصدر ص ٢٢٩ .

Leviathan — Hobbes (١٠) من ٢ . الجزء الثانى — الفصل ١٨ .

بموجبها من إقرار أى شيء يدمر حياته أو يقضى على وسائل محافظته عليها ، وقد يوجد قانون أخلاقى أسس ، ولكن الحاكم وحده ، عندما يعمل لصالح الكتلة من البشر يستطيع أن يحدد على وجه الدقة ما هو ، وما يجعله فعلا . إن هذا هو ما قصده هوبز عندما قال : « إن سلطة السيادة هى التى تجعل القانون الطبيعى قانونا (١١) » ، بل لقد جعل هوبز القانون المقدس أو الدين يعتمد على إرادة الحاكم . ولم يخطر بباله - كما يقول بعض - أية دولة علمانية من أولها لآخرها . إذ خصص جزءا من الأجزاء الأربعة التى يتألف منها كتابه اللوياتان « للسلطة الكنسية » ، ومن يتولاها . غير أن هوبز قد أخضع الكنيسة - كما أخضع كل شيء آخر - للدولة ، وبذلك جعل السلطة الكنسية التى تتضمن الايمان ، أو التعبير العام عن الايمان خاضعة للقانون المدنى ، وفى هذه الاراسطانية (١٢) ، كما أصبحت تدعى ، انضم الى هوبز آخرون منهم صديقه المحامى الشهير والمؤرخ جون سلدن ، وكان سلدن عدوا متأصلا لاستقلال الكنيسة ومتشككا فى الدين . وذهب الى أبعد حد استطاع الذهاب اليه باتباع الطريق الاراسطانى ، وذكر عنه أنه قال : « أنهم مجانيين أولئك الذين يقولون أن الأساقفة Jure divino لديهم حصانة مقدسة تسمح لهم بالاستمرار فى غيهم . . . إن كل شيء يجب أن يتبع ما تريده الدولة » . « ليس هناك ما يسمى بالشرائع الروحية ، فكل شيء مدنى أصلا . ولا فارق بين ما يتبع الكنيسة ، وما يتبع الحاكم المدنى » . فهل تعدد الكنيسة أو الكتب المقدسة فيصلا فى مسائل الدين ؟ « فى الحق لا أحد منهما . ولكن الفيصل هو الدولة » ، كما قال سلدن (١٣) . ويتبع هذا على أى حال - كما يفهم من مقدمات هوبز - أن الحاكم لا يعزل لأى سبب ، لأن عزله سيفتح الباب طبعاً أمام الفوضى مرة أخرى . غير أن العزل قد يكون أيضاً غير شرعى وظالم ، لأن ما منح للحاكم ، أو ما اكتسبه الحاكم (نتيجة للغزو) لا رجعة فيه ، ولا ينقل من فرد لآخر ، ولا ينتزع منه ، وعلى الحاكم أن لا ينقض التعاقد الذى وافق عليه الأفراد

(١١) Leviathan — Hobbes الجزء الأول الفصل ١٤ - الجزء الثانى الفصل ٢٦ .

(١٢) Erastianism مأخوذة من Erastus « اراسطوس » وهو سويسرى

من أتباع تسلفجل Zwingli وطبيب ، عمل فى البداية أستاذا ثم عميدا لجامعة هايدلبرج ، من أتباع اراسطوس . لم يك فى البداية اراسطيا كاملا ، ولكن لما كان قد قال إن كل القوى التهديدية يجب أن تكون مكتسبة فى الدولة ، لذا ارتبط اسمه بأسماء من مثلوا هوبز وسلدن فى ربط ما يدعى بالسلطة الروحية والتربية بالدولة .

(١٣) Table Talk — John Selden نشر تحت إعراف S. H. Reynolds

اكسفورد ١٨٩٢ ص ٢٦ ، ٨٨ ، ١٦٢ ولم ينشر حتى ١٦٨٩ ، ويحتوى على حوارات سلدن فى أواخر حياته فى السياسة والدين .

فى حالة الطبيعة ، لأنه لم يك طرفا فيه . فلقد سلم المتعاقدون حقهم فى حكم أنفسهم الى الأبد . وكان هذا المبرز خيرا ، أى حتى يقضى على حالة الحرب التى اتصفت بها حالة الطبيعة . ولا يخفى أن حاكم هوبز كان فى الحق « الها فانيا » أقوى وأكثر علمانية بدرجة كبيرة من الملك الشمس عند بوسويه ، الذى رغم أنه كان يحكم اعتمادا على الحق المقدس ، إلا أنه كان مرغما على الخضوع للجنة الأبدية والدين والعدالة ، كما حددها القانون الأسمى .

بينما ركزنا على ظهور نظريات جديدة فى الحكم المطلق فى القرن السابع عشر فإنه من المهم أن نذكر ما قاله فيلمر (١٦٥٢) عن النظرية المضادة الخاصة بالحكومة القائمة على الاتفاق (الحاضر وكذلك الاتفاق الأصيل) وكيف « أصبحت أخيرا من البديهيات » ، وأنها قبلت الآن بغير اعتراض (١٤) عليها تقريبا . وبعبارة أخرى ، فالى جانب الحكم المطلق من النوع المعتمد على الحكم الالهى ، أو النوع الآخر على طريقة هوبز ، ظهر احتجاج على الحكم المطلق . وبطبيعة الحال ، ينطبق هذا القول بوجه خاص على انجلترا التى عرفت بأنها بلد الثورة فى القرن السابع عشر ، وحدث أيضا فى فرنسا فى عهد لويس الرابع عشر احتجاج — كما سنرى — ولكنه كان معتدلا بالمقارنة ، ولم يتصاعد ويصبح نظرية محددة المعالم . إذ كان يدعو أكثر من ذلك الى اصلاح بعض المساوىء الخاصة ، فى نطاق اطار الملكية القائمة . ومع ذلك فقد ظهرت بشائر فى العقود الأخيرة من القرن السابع عشر للنقد البعيد الأثر الذى سيحدث فى القرن التالى .

وانطلق الاحتجاج الانجليزى ابان عهد الحرب الأهلية وفترة خلو العرش أى عهد كرومويل ، وقد ترجع ملاحظة فيلمر الى مجادلات الجيش الشهيرة فى أواخر أربعينات القرن السابع عشر ، والبيانات الداعية للمساواة لجون ليلبيرن Lilburne ، وآخرين ، أو لأعمال أقل تطرفا قام بها خطباء البرلمان وعامة الناس . وحدث فى السنة نفسها (١٦٠٢) نشر اليوتوبيا لجيرالد وينستاني تحت اسم The law of Freedom واليوتوبيا الجمهورية لهارينجتون بعنوان Oceana التى ظهرت بعد أربع سنوات . هذه هى مجرد عينات قليلة منتقاة من الكتابات الكثيرة التى تناولت المشكلات الأساسية للفلسفة السياسية والاجتماعية ، وتكاد كلها تحتج على أى نوع من الحكم المطلق . وظهرت تباشيرها فى فترة الصراع بين الملك والبرلمان والجيش . ولقد انتزعت مادتها بمقدار كبير من حركة الاصلاح الدينى (البروتستانتية) ومن تقاليد القانون الطبيعى .

Observations upon Aristotle's Politics touching — Filmer (١٤)
Forms of Government. (الأثر ملحوظة ٧) — ص ٢٢٦ .

كان الاحتجاج الانجليزى الذى قام بعملية اجهاض كبيرة فى المدى القصير (اذ أعقبته ديكتاتورية كرومويل واستعادة ستوارت للعرش) ، وبذلك رسم طريق الليبرالية الحديثة . ورغم التنوع الكبير لما طرح من مقترحات . اذ نادى بعضها بالاصلاح السياسى أساسا ، ونادى بعض آخر باصلاح اقتصادى واجتماعى بعيد المدى ، الا أن هناك اجماعا عاما على أن الحكومة يجب أن تجيء بموافقة الأفراد ، لأن للأفراد حقوقا أساسية . وباختصار ، فإن الحكومات بغض النظر عن صورتها يجب أن تكون مقيدة بحكم طبيعتها . ولقد فرض حتى على برلمان هارنجتون ذاته رغم ما تمتع به من سلطان وسيادة أن لا يصدق على أى قانون زراعى يحدد الدخل السنوى للمالك بحيث لا يتجاوز الألفى جنيه سنويا . ووصف هارنجتون الحكومة *de Jure* و *de Facto* بينها وبين الحكومة بأنها : « امبراطورية القوانين ، وليست امبراطورية البشر » . أما ليلبيرن المنادى بالمساواة ، والذى نشأ بين الانفصاليين البروتستانت فقد أرجع الحدود التى تفرض على الحكومة الى التعاقد الاصلى أو التعاقد بين الحكومة والشعب . وفى روايته لأسطورة التعاقد التى تباينت تباينا حادا هى ورواية هوبز . احتفظ الشعب بحقوق معينة أو بحريات طبيعية يتعذر نقلها الى الملك أو البرلمان . ولابد أن نلاحظ أن كل هذا التنظير الراديكالى كان من مظاهر الأنثروبولوجيا المتفائلة التى تباينت تباينا حادا مع أنصار هوبز ومعتقدات الحق المقدس . وشيئا فشيئا اتجه ليلبيرن رغم إيمانه بالخطيئة الازلية الى الكلام عن الاختلاف بين البشر والدواب ، وعن العقل والحرية اللذين ولدا مع الانسان فى يوم واحد ، « وعن الصورة المجيدة التى منحها الله للانسان » واعتقد هارنجتون الذى كان فى البداية من المؤمنين بالبيئة أن الحكومة السيئة هى التى تتسبب فى جعل (١٥) الانسان مخطئا . وقال : « اعطونا قوانين جيدة ، لأنها ستساعدنا على صنع بشر من الأخيار » ، وبالمثل اكتشف وينستائلى « الحفار » بذور كل الشرور والطمع والشهوة ، وأرجعها الى الملكية الخاصة ، الغوا الملكية الخاصة ، وبذلك تنمو الطبيعة الأفضل للبشر ، وتجيء الحرية للأراضى . ولقد ساوى وينستائلى بين هذا الاجراء والعقل ، وقال بوجود هوية بينه وبين الله الكامن .

(١٥) Oceana — Harrington (النظر ملحوظة ٣) — John Lilburne
 The Charters of London (١٦٤٦) استشهد بها Perez Zagorin فى كتاب
 A History of Political Thought in the English Revolution
 (Routledge and Kegan Paul) لندن ١٩٥٤ ص ١٣ .

وهناك أصداء لهذه الحرب التي دارت حول الليبرالية - خصوصا عندما دعت الى المساواة ونكاد نسمع هذه الأصداء في كتاب لوك Two Treatises of Government (نشر أول مرة ١٦٩٠) وبعد أن نهل منه نوك ، ومن مصادر أخرى ، استطاع في وقت متأخر من القرن أن يطرح القضية الكلاسيكية لليبرالية (١٦) (أي التي أصبحت كلاسيكية في القرن الثامن عشر) ضد الحكم المطلق . ولقد فعل ذلك معارضا لفيلمر ولكي يساعد ولي نعمته وصديقه لورد شافتسبري في صراعه لخلق جيمس الثاني من عرش إنجلترا . وبدأ لوك بأن حاول الاجابة على حجج كتاب بطرياركا Patriarcha حجة حجة . . وما لبث بعد ذلك في المبحث الثاني أن توسع في عرض الموضوع ، ووضع المبادئ الكلية للسياسة وفقا للقانون الطبيعي أو العقل .

وكانت نقطة انطلاق لوك هي الفرد ، وليس الأسرة بتكوينها التسلسلي . وهذا لا يعني أن لوك قد دعا الى الفردية الراديكالية أو الى نظرية فردية الى المجتمع تناظر النظرة الذرية للكون التي شاع الاعجاب بها . غير انه قد بنى المجتمع السياسي على قاعدة كانت مختلفة اختلافا جذريا عن ملكية الحق المقدس التي افترضت خضوع الافراد لحكام بمثابة الآباء . وعندما كان لوك مدرسا في اكسفورد كتب محبذا «ضخامة سلطة الحاكم» . ففي هذه الاثناء ، أي بعد عهد الاستعادة (رجوع الملكية بعد عهد كروويل) كان لوك يخشى « الوحوش » الذين يمثلون أغلبية البشر ويزيدون عددا عن « أولئك الذين سمّتهم الكتب المقدسة بالآلهة » أي الافراد (١٧) . ولكن فيما بعد ، وعندما عاد تهديد الطفيان كتب لوك كأنه واحد من دعاة المساواة ، وكان يرمى أساسا الى حماية الافراد ، وحقوقهم . ولم يرجع الى التاريخ بصفة رئيسية عند دفاعه عن هذه الحقوق ، ولكنه رجع الى الطبيعة : « في البداية كان العالم ممائلا لأمريكا » (*) . وجاء هذا الحكم

(١٦) دارت الفكوك حول ليبرالية لوك . والحق انه لم يستعمل هذه الكلمة ، وأعلى السلطة التنفيذية حقوقا تشريعية وعندما يوصف لوك بالليبرال يكون المقصود انه معارض للطفيان ، وأنه جعل الحقوق الفردية تحت رعاية القانون الطبيعي .

(١٧) من مبحث عن القضاء الأمل ، استشهد بها John Peter Laslett في كتابه : Two Treatises of Government : Locke - كيمبردج ١٩٦ ص ٢٠ .

(*) يقصد كما كانت أمريكا في القرن السابع عشر ، ومازلنا نرى هذه الصورة في بعض أنحاء من أمريكا في القرن العشرين وقد خللت السينما الأمريكية هذه الحالة الوحشية القريبة الى الفوضى والتي يمد حماة القانون فيها أضعف من الخارجين من القانون الذين يمثلون كثرة رهيبية .

بتعريف هوبز (الاراسطى) الذى قال فيه : « أعرف الكنيسة بأنفسها ، جماعة من الناس تعتنق الديانة المسيحية ، وتتحد فى شخص حاكم ذى سيادة . وهم يلتقون بأمره ، وبغير أمره عليهم أن لا يلتقوا (١٩) » . ومع هذا فإن لوك لم يدع الى الحرية المطلقة فى الدين . فكما تبين فى قانون التسامح The Acte of Toleration ١٦٨٩ ، فى انجلترا الذى عملت «رسالته» التى نشرت فى السنة عينها كأساس فلسفى له ، اعتبر لوك أولئك الذين يعلنون ولاءهم لأى سلطة أجنبية (الكاثوليك) ، وأولئك الذين يزعمون أنهم لا يعتقدون فى الله (الملحدون) خارجين عن القانون . وقال : «ان استبعاد الله حتى ولو تم فى الفكر فحسب ، يتسبب فى اندحار الجميع » وتضمن كلامه الأخلاق وروابط المجتمع التى تعتمد على تعاهدات . وعلى القسم .

وكما قلنا من قبل ، نشأ الاحتجاج على الحكم المطلق فى فرنسا ، أيضا ، ومع هذا فإنه لم تكن له أغراض بعيدة ، ولم يلق نجاحا فوريا . كما حدث للاحتجاج الانجليزى قبل الثورة المجيدة ، وخلالها ، وبعدها ، فضلا عن ذلك ، لم يك للاحتجاج الفرنسى أية وحدة حقة اللهم الا اذا اعتبرنا هذه الوحدة قائمة على معارضة سياسة لويس الرابع عشر . وتضاعفت هذه المعارضة فى ثمانينات وتسعينات القرن السابع عشر ، وصدرت بالمثل من الدوائر الكنسية الكبرى التى أرادت تحرير الكنيسة الغالية (الفرنسية) من تبعيتها وعبوديتها للتاج ، كما صدرت من اللاجئين البروتستانت الذين اضطهدهم الكنيسة والدولة ، وحاربوا لاستمرار بقائهم فى فرنسا ، ومن الأرستقراط مثل دوق سان سيمون ، الذين أرادوا استعادة الامتيازات التاريخية للطبقة العليا للنبل ، بعد أن جردهم منها الملك وأذلهم ، وكذلك من التجار وأنصارهم الذين انتقدوا النظام « الميركانتلى » ، ومن النقاد البورجوازيين مثل لابريير الذى هجا المجتمع برمته ، وبخاصة الطبقات العليا ، ولم يستبعد الملك نفسه : « هناك واجبات متبادلة بين الحاكم ورعاياه » . هكذا كتب لابريير فى كتاب Characters ، الذى قرئ على نطاق واسع : « ومن المدهشة القول بأن هذا الحاكم هو السيد المطلق لكل ممتلكات رعاياه ، بغير تفرقة ، وبلا نقاش ، أو توضيح (٢٠) » ولعل الأسقف فنيلون - الذى

(١٩) A Letter Concerning Toleration — Leviathan — Hobbes
— Locke — الجزء الثالث — الفصل ٣٩ — ١٦٨٩ — كتب : الأصل باللاتينية عندما كان لوك مغليا فى مولانده — ظهر فى الأعمال الكاملة للوك (لندن ١٨٨٨) الجزء الثالث من ٧ .

(٢٠) Du Souverain ou de la république — La Bruyère (١٦٨٨)

عين مربيا لحفيد الملك ، ولكنه مالئث أن فقد الخطوة - قد اقترب من نظرية عامة فى الاحتجاج . ففى تمثيلية تليماك وهى من الكلاسيكيات - وكتب للثرويح عن دوق بورجونيا ولتنقيفه ، حلم فنيلون بمجتمع مثالى يتمتع فيه الجميع بالحرية والمساواة ، ولا وجود فيه لقيود معوقة للتجارة ، كما كان الحال فى عهد كولبير (وزير مالية لويس الرابع عشر) . ولا تنغمس الأمة فى هذا المجتمع فى الترف والعبث ، والتبذير وحروب الغزو ، وتخضع أفعال الملك للقانون . وبعد أن أرغم فنيلون على التقاعد من وظيفة أسقفية كامبراى ١٦٩٧ كتب مقترحات أكثر تحديدا ، نادى فيها من بين أشياء أخرى ، بإنشاء برلمانات محلية ، وكذلك بإعادة إنشاء حكومات عامة *Etats Généraux* ، تتمتع بسلطات أوسع فى نواحي السياسة الخارجية والاقتصادية . وهكذا يتضح أن فنيلون كان يدعو صراحة الى الملكية الدستورية .

بطبيعة الحال ، قام اللاجئون البروتستانت برد فعل ضد سياسة القمع الدينية للويس الرابع عشر ، والتي بلغت ذروتها بنقض قانون نانت سنة ١٦٨٥ . وكان أشهر هؤلاء اللاجئيين بيير جيريو *Jurieu* الراهب وأستاذ اللاهوت وبييريل ، وكانا صديقين فى الأصل وزميلين فى الأكاديمية ، ولكن انتهت هذه الصلة بعد الهجرة الى هولاندة . وجيريو هو المسئول عن رقت بيل من منصبه كأستاذ للفلسفة واللاهوت فى مدرسة الوستر *Illustre* ، أى أكاديمية روتردام الجديدة التابعة لبلديتها . وكانت لجيريو - رغم تشده فى النزعة المحافظة بوصفه لاهوتيا - نظرات سياسية متحررة للغاية ، مستمدة - من ناحية - من ثورة انجلترا ، التى أعجب بها كثيرا ، ومن ناحية أخرى ، من جروشيوس ، ومن التقليد الكالفانى . وقد عارض بوسويه فى كتابه *Lettres Pastorales* (١٦٨٦ - ١٦٨٩) الذى وجهه للهجنتو الفرنسيين ، الذين كانوا يصيرون وهم فى الأسر البابلى مطالبين بسيادة الشعب والحقسوق التى تسبق إنشاء الحكومة . غير أن هذا البطل المغوار للبروتستانتية المتشددة كان أقل اتساما بالفردية من لوك . إذ كان يدعو الى حقوق الجماعات والطوائف أكثر من دعوته لحقوق الأفراد . فمثلا بينما طالب بالتسامح الدينى للكالفانيين الفرنسيين ، لم يسمح به لأولئك الذين يؤمنون بنظرات زائفة من الكاثوليك أو البروتستانت .

وكان بيل على عكس جيريو أقرب الى الاتجاه المحافظ فى السياسة ، ولكنه ليبرالى فى مسائل التسامح ، وفى هذه الناحية ، كان بيل أقرب الى اسبينوزا . ولعلنا نذكر أنه ناصر السيادة باسم القانون والنظام . غير أنه أكد « الحق الطبيعى للعقل والتحرر فى الحكم » . أما هوبز فعلى

عكس ذلك . اذ رأى أن الانسان لا يستطيع التنازل عن هذا الحق
برضاه . وبرر اسبينوزا - وكان المثال الذي ضربته هولاندة في خاطره
- التسامح لأسباب عملية ، من جهة ، وقال : قارن الآثار الخيرة للتسامح
في مدينة رخاء مثل أمستردام بالآثار السيئة للاضطهاد ، مثلما حدث
عندما حاولت الطائفة المتشددة المتزمتة قمع المحتجين . غير أن اسبينوزا
قد دافع عن التسامح - أو بمعنى أصح حرية الفكر والكلام - على ضوء
رؤياه الكبرى للمجتمع الحر والعقلاني .

« كلا ! .. ان غاية الحكومة ليست تغيير الناس من كائنات عقلانية
الى وحوش أو دمي ، ولكن غايتها هي أن تيسر لهم انماء عقولهم وأجسامهم
في أمان ، واستخدام عقولهم بلا معوقات .. والواقع أن الهدف الحقيقي
للحكومة هو الحرية .. ومثل هذه الحرية ضرورية بالاطلاق لتقدم العلم
والفنون الحرة ، فلا أحد يستطيع أن يتابع مثل هذه النواحي متابعة مثمرة
إلا اذا كانت قدرته على الحكم حرة لا يعوقها عائق » (٢١) .

وكانت هذه أيضا رؤيا ميلتون ، التي عبر عنها قبل ذلك بسنوات
في كتاب Areopagetica (١٦٤٤) والذي ألف للاحتجاج على رقابة
الصحافة من البرلمان المشيخي . فلقد آمن كل من ميلتون واسبينوزا بأن
الحق قوى ، وأنه لا مندوحة من انتصاره ، اذا تحرر ، لكي يصارع
الزيف وأنه قادر على اتخاذ جملة أشكال أكثر من شكل واحد ،
وبخاصة في مواجهة الأمور الدالة على عدم الاكتراث ، وينتهي ميلتون
إلى القول : « من هنا فمن الأكثر حكمة وأتباعا للمسيحية أن يحدث
تسامح مع الكثرة بدلا من ارغام الجميع » .

وعلى الرغم من أن بيل لم يتمتع بحكمة مماثلة لميلتون واسبينوزا ،
إلا أنه توسع في شرح التسامح بالقدر الذي كان ميسورا في القرن
السابع عشر ، ففي كتابه Campelle intrare (١٦٨٦ - ١٦٨٧) - وهو
عمله الفلسفي الرئيسي في هذا الموضوع - قام بيل باستهجان عدم
التسامح عند الكاثوليك والبروتستانت ، وطالب بحرية العبادة لدعاة
وحدة الأديان واليهود والمسلمين ، ولم يستبعد سوى الملحد الذين
اعتبرهم مهتدين للأمن العام (٢٢) . وكان بيل أغسطينيا في تصوره

(٢١) Tractus — Theologico — Politicus في الأعمال

الرئيسية ترجمة G. Bell R. Elwes لندن ١٩١٧ الجزء الاول ص ٢٥٩ ، ص ٢٦١ .
يتناول هذا الفصل بأكمله موضوع حرية الفكر والكلام .

(٢٢) تناقض بيل مع نفسه عند كلامه عن الإلحاد . انظر كتابه عن ال

Comet ١٦٨٠ قال بعدم وجود علاقة ضرورية بين الدين والأخلاق ، وأنه من المستطاع وجود مجتمع

المطبعة البشرية - كما رأينا - إلا أنه هاجم هنا القديس أغسطين باعتبارها المخطط الأكبر للنظرية المسيحية في الاضطهاد . وأكد بيل حدود العقل في مواجهة الحقائق الميتافيزيقية والدينية ، التي تحول - في نظره - دون إصدار أى نوع من الحكم غير النسبى ، وكان بيل يعرف أيضا أن أية معتقدات معينة يعتنقها الفرد تعتمد على التعلم الذى تلقاه ، والبيئة التى نشأ فيها . واعتقد بيل أيضا «ويبدأ اسبينوزا أن تعدد الطوائف لايها الدولة بالضرورة ، وأن أية وحدة مفروضة ، كما هو الحال فى فرنسا على عهد لويس الرابع عشر ، قد تؤدى فى النهاية الى افساد الايمان والعنف ، والشعور بخيبة الأمل فى الدين نفسه .

بقى أن نتحدث عن حركة أخرى فى الفكر السياسى قد تداخلت مع هذه النزعات المختلفة . ورغم أنها كانت مازالت فجوة تتلمس طريقها إلا أنها قد ازدادت تأكيدا لنفسها خلال القرن السابع عشر . انها الحركة التى سخرت منها رحلات جليفر ، والتى دعت الى استيعاب السياسة فى الرياضة والعلوم الطبيعية ، فلقد جعل المؤلف سويغت جليفر يعقب ساخرا على جهل البروبدينجيان (وهو اسم من اختراع سويغت) Brobdingnagians « لانهم لم يردوا حتى الآن السياسة الى العلم مثلما فعل أهل الصحافة الأوروبيون فى بلادهم » (٢٣) . وكان من بين الحصفاء فى القرن السابع عشر الذين حاولوا القيام بذلك : هوبز وسير وليم بتى الذى صك مصطلح «الحساب السياسى» . Political arithmetic ، ولوك من دين مواطنى سويغت وجروشيوس ولايبنتز والكونت دى بولانففيه من أوروبا . واختلف العلم السياسى عند هؤلاء وآخرين اختلافا ملحوظا من ناحيتى المنهج والنمط . ومع هذا فقد طالب الجميع بأن تكون الحكومة أكثر عقلانية ، وأن ترتكن على قواعد وقوانين يستطاع اثبات « طبيعتها » ، وبذلك تتحرر من الحزبيلات والنزوات . وكان الجانب الأكبر من مصادر الهامهم بلا شك علم هذه الأيام (٢٤) ، وبوجه عام العلوم اليقينية ، ولكنهم رجعوا الى حد ما الى الطب التجريبي ، كما حدث عند لوك .

من الملحدىن الأخلاقيين ، ولكنه فى كتاب Compelle intrare (وعنوانه الكامل بالفرنسية هو : Commentaire Philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, les d'entrer Contrain. عارض التسامح مع الملحدىن على أساس أن عدم الايمان بالمنايا الالهية وخشية العدالة الالهية ، يهدد قوانين الدولة .

(٢٣) Gulliver's Travels — Johnathan Swift (١٧٢٦) الجزء الثانى

الفصل السابع .

(٢٤) بطبيعة الحال ، كان هناك أيضا تقليد القانون الطبيعى الآخر المستمد من الرواقيين ومن المدرسين الرومان ، واتجه بالمثل الى تأكيد دور القوانين المحددة الثابتة ، والقوانين العامة .

ومثل هوبز هذه المحاولة على نحو أفضل . والواقع أنه زعم بالفعل انه «مخترع علم السياسة لأن كل ما فعله الدكاترة اليونانيون والمسيحيون هو المشاحة ، وسيروا المسائل السياسية وكذلك الفلسفية تبعا لأهوائهم وكتب هوبز (٢٥) : « ان الفلسفة الطبيعية مازالت فتية ، أما الفلسفة المدنية فهي أصغر من ذلك سنا لأنها تقترب في عمرها مع كتابي De Clive وكان النموذج الذي اقتدى به في منهجه هو الرياضة كما بين صراحة في عدة مواضع . وتعثر هوبز عندما قرأ كتاب الأصول لافليدس في منتصف عمره ، ولكنه ترك عنده انطباعا لايمحى . فلقد عنت الهندسة عند هوبز - مثلما عنت عند ديكارت وآخرين في القرن السابع عشر - يقينية البرهان ، لأنها تنتقل خطوة خطوة من المشكلات الأبسط الى المشكلات الأعمق . ولم يحاول ديكارت تطبيق هذا المنهج على السياسة . أما هوبز فقد فعل ذلك . ويمثل هذا المنهج في نظر هوبز الوسيلة الوحيدة لتحنب بناء الدولة على أساس هش كالرمال ، وأصبح القيام بذلك ، ومحاولة تطبيق الاستدلال الرياضى في الظواهر الاجتماعية والسياسية أمرا شائعا بعد هوبز ، فهو أساس « الحساب السياسى » لوليم بتي ، وإن كان بتي قد جمع بين الاستدلال على طريقة بيكون والاستدلال الرياضى . واتخذ بتي شعارا له فقرة من كتاب الحكمة قيل فيها ان الله قد نظم الأشياء تبعا للأعداد والأوزان والمقاييس . وكان بتي يأمل اعتمادا على التحليل الكمي لاحصاء السكان وملكية الأرض والتجارة والمناخ وما أشبه الحصول على معلومات دقيقة تساعد على رسم السياسة (٢٦) ، وكانت الرياضيات الأساس أيضا للكثير من المشروعات السياسية والشبيهة بالسياسية عند لايبنتز مخترع التفاضل والتكامل . ولربما كان أكثر من عاشوا في القرن السابع عشر ايمانا بالرياضة ، وقال لايبنتز : « كل شيء فى العالم الرحيب يتبع الرياضة فى خطواته » ، واستخدم الرياضة ، أو المنهج

(٢٥) De Corpore : Hobbes ١٦٥٥ نشر بالانجليزية تحت عنوان Concerning Body ١٦٥٦ .

(٢٦) Petty — Political Arithmetic لمواجهة تدهور التجارة الانجليزية ونشر بعد وفاة المؤلف ١٦٩٠ ولكنه كتب فى سبعينات القرن السابع عشر ، وفى رسالة ١٦٨٧ ، زعم بتي انه استخدم الجبر « فى نواحى غير الرياضيات ، أى فى مجال السياسة تحت عنوان الحساب السياسى ، برد الكثير من مصطلحات المادة الى لغة الأرقام والأوزان والمقاييس حتى يتسنى تناولها رياضيا » . The Petty - Southwell Correspondence أشرف على نشرها الماركيز Lansdowne (كولستابل ١٩٢٨) ص ٢٢٢ . وفى هذا الكتاب وغيره من الكتب الهولندية والانجليزية ، (التى ألفها صديق بتي William Grount وسير John Collins, Roger North, Dudley ويمكن العثور على أصول علم الاقتصاد .

الرياضي لتدعيم الحقائق العامة مثل التشريع والقانون الدولي . وكذلك لحل مشكلات الحياة اليومية السياسية كوضع الاجراءات التي اتبعت لانتخاب ملك بولاندة ، والتوفيق وتحقيق السلام بين الكنائس المسيحية والدول المسيحية . كل هذه المشروعات التجميعية كانت مرتبطة ببحث لا يبتز عن الخصائص الكلية ، التي تخفف اللغة ، وتجعلها تكتفى بأبسط المصطلحات ، التي يستطيع حينئذ تمثيلها بالرموز الرياضية ، وإذا اتبعت هذه الوسيلة سيتسنى لأبناء كل الأمم تعلم ما هو مشترك بينهم ، والتخلص من الخلافات ، ولا يخفى أن فونتنيل لم يقل غير الحقيقة عندما ذكر في نفس الوقت تقريبا أن « الروح الهندسية esprit geometrique قد ازدادت انتشارا عن ذي قبل ، وأن النظام والوضوح والدقة والمطابقة ، أى الصفات التي امتازت بها الهندسة ، قد نقلت عن المعاصرين الى مبادئ أخرى من المعرفة ، أى الى السياسة والأخلاق والفقه ، بل والى البلاغة (٢٧) » .

ومع هذا فقد أضاف هوبز التمثل بما يحدث في الجسم الى تمثله للرياضة . فهناك فلسفة للجسم « (أو المادة) تقع في قلب علمه السياسي . واعتقد أنه من الميسر تعلم السياسة - كما نتصور - اعتمادا على التجربة ، ولكنه هو بالذات بعد أن طبق « الطريقة التركيبية » أدرك أن هناك علاقة لا تنفصم بين الفزياء والسياسة والسيكولوجي والسياسة . وعرف من جاليليو وعالم وظائف الأعضاء وليم هارفي أن كل شيء في الخليقة يتألف من أجسام تتحرك ، ومن علاقة أكيدة بين علة ومعلول . وعلى هذا فان الدولة تتشابه هي والطبيعة والانسان في كونها جسما أو جسما سياسيا تحركه الرغبات الطبيعية والمحاولات الطبيعية . غير أنه جسم أقرب الى الآلة منه الى الكائن العضوي ، كما يبين في الصورة التي وضعها في صدر كتاب اللوایتان ومقدمة هذا الكتاب بوجه خاص ، وتصور الصورة (لوحة غ (١١)) عملاقا على رأسه تاج ويتألف جسمه من عدد لا حصر له من أجسام البشر الصغيرة . ويقال أن هذا اللوایتان أو الكومبولت له روح وفماصل وأعصاب وعقل وإرادة وغير ذلك كأي « جسم طبيعي » ، ولكن الى جانب هذا النوع - التقليدي من التشبيهات ، استخدم هوبز ما هو أكثر لكى يتجاوب مع العلم الميكانيكي الجديد ، وقال ان الجسم السياسي يشبه الأوتوماتون ، أو الآلة التي تحرك نفسها اعتمادا على إيايات وأوتار (يمكن مقارنتها بأعصاب الجسم) وعجلات .

Preface sur l'utilité des mathematiques et de la Physique — (٢٧)

Oeuvres diverses في لاهى ١٧٢٩ الجزء الثالث من ٦

وسمى هوبز الدولة أيضا « بالانسان الصناعى » . وربما دل هذا التشبيه على الروح الحديثة حقا لعلمه السياسى أكثر من أى بيان آخر ، فلقد اعتقد هوبز أن الدولة ، بناء عقلانى ، لم يصنعه الله أو التاريخ ، ولكن الانسان هو الذى صنعه (وان كان الانسان لا يستطيع تجنب القيام بمثل هذا الفعل من اثر حاجاته الملحة ، أو « حركاته ») وهناك وسيلتان لإنشاء « جسم سياسى » كما كتب هوبز فى De Corpore Politico (١٦٥٠) الأولى اعتمادا على مؤسسات عشوائية ، ينشئها جملة افراد مجتمعين سويا ، وكأنها خلق من العدم اعتمادا على القرينة الانسانية . والأخرى بالارغام - وتعتمد على ما نستطيع تسميته بالخلق المرتكز على القوة الطبيعية (٢٨) . واشترك لوك الليبرالى فى هذه النظرة هو وهوبز نصير الحكم المطلق الى حد ما ، لأن لوك كان غامضا فى هذه النقطة . فلقد استمد لوك التنظيمات السياسية ليس من اتفاق العقلانيين عندما يتفقون فحسب ، بل وأيضا من قانون الطبيعة ، التى فرق بينها وبين الارادة الانسانية ، وليس من شك أن قانون الطبيعة لا يمكن أن يعرف الا من « نور الطبيعة » ، وتعنى عنده الجمع بين الانطباعات الحسية للانسان والعقل ، ونور الطبيعة يكتشف ، ولكنه لا يصنع ، لأن الله هو الذى أوجده . ان هذا هو التصور التقليدى للقانون الطبيعى الذى بنيت عليه فكرة السيادة الحديثة ، أو على أقل تقدير الذى جعل فكرة القانون كامر صادر من الحاكم مستحيلة . وفى رأى أن لوك قد اقتررب من تصور هوبز « للانسان الصناعى » فى الناحية التجريبية من سياسته عندما - كما أشير - اتخذ نموذجه من الطب التجريبى ، وفى فقرة كثيرا ما يستشهد بها ، وان كانت عظيمة الأهمية فى مذكراته (جورنال) كتب لوك ١٦٨١ يقول :

« ولكن هل سينجح هذا السبيل فى المسائل العامة أو المسائل الخاصة ؟ . وهل سستنجح الروبارب rhubarb أو الكوينكوينا quinquina فى علاج الحمى ؟ ان هذا لن يعرف الا بالتجربة . وكل ما نهتدى اليه لا يزيد عن احتمالات مبنية على التجربة » أو الاستدلال عن طريق القياس . ولكننا لن نبلغ أى معرفة يقينية أو برهان يقينى

« متباين مع المعرفة الرياضية التي تعد حقيقة ومعصومة من الخطأ (٢٩) »

هذا يعنى أنه فى ممارسات السياسة التى تجرى كل يوم ، لن يحقق الله أو القانون الطبيعى الكثير من النفع • فعلى الانسان أن يتعلم مثل هذه الأشياء من التجربة • وعليه أن لا يأمل أبدا الحصول على المعرفة اليقينية التى تكفلها الرياضة • وعلى هذا فإن السياسة قد بدت للوك فنا انسانيا ، كما وصفها هوبز ، ولكن أكثر من ذلك أنها فن تجريبي •

(٢٩) Journals — Locke فى ٢٦ يوليو ١٦٨١ طبعت فى مسودة مبكرة لكتاب Essays للوك - أشرف على نشره R. I. Aaron (اكسفورد ١٩٣٦) ص ١١٧ - ١١٨ • واقتبس هذه الفقرة Laslett (النظر ملحوظة ١٦) وكذلك C. H. Driver فى مقال بعنوان John Locke ضمن كتاب F. Y. C. Hearnshaw Social and Political Ideas of the Augustan Age ولكى ندرك مدى تأثير هذا الراى ، علينا أن نقارنه بأقوال أخرى للوك فى مقالاته المبكرة من القانون الطبيعى (١٦٦٠ - ١٦٦٤) •

القدمات والمحدثون

كما أشير من قبل (١) ، لقد شاهد القرن السابع عشر تغيرا هاما ، بوجه خاص ، فى نظرتة للتاريخ . ان هذا هو السؤال الأخير من الأسئلة الكبيرة التى ستبحث فى هذا الجزء : كيف نظر الى الماضى والحاضر والمستقبل ، وما هى الأسباب الكامنة وراء ذلك ؟ استمرت الفلسفات القديمة فى التاريخ بكل قوتها خلال القرن ، كما لاحظ الأسقف بوسويه فى كتابه Discours sur l'histoire universelle الذى كتب مثل كتابه فى السياسة لتثقيف ولى عهد فرنسا ، أو كالمحاولات العديدة التى لا تختلف كثيرا عن المحاولة التى قام بها سير ايزاك نيوتن لعمل نسيج موحد من التاريخين المقدس والدنيوى للانسانية منذ بدء الخليقة . ورغم كل هذا فان نظرة جديدة قد بدأت تتكون وتلوح فى الأفق ، أكثر علمانية وأكثر اتباعا لنقد الحقب الغابرة وأكثر تفاؤلا فيما يتعلق بالحاضر والمستقبل . ان هذه النظرة التى صورت فكرة التقدم على نحو باهت ، ما كانت لتخطر بالبال بغير الثورة العلمية ، ولكنها مدينة أيضا لنزعة الشك المعاصرة (البيرونية) التى تشككت فى اليقينيات التاريخية ، مثلما تشككت فى اليقينيات الميتافيزيقية ، ومدينة أيضا لاعادة احياء الدينين الكاثوليكي والبروتستانتى ، وبلغت أوجها ، فى الصراع أو Querelle بين القدمات والمحدثين ، أو كما سماها جوناثان سويفت « معركة الكتب » ابان العقود الأخيرة من القرن .

واذا أردنا بلوغ الموقف الذى بلغه المحدثون أى أن نكون نظرة الى التاريخ أو صياغته - تتسم على أى نحو بالتقدمية فلا بد أولا أن نتغلب على فكرتين من الحصاد القديم للغاية ، انها الأفكار الخاصة بالانحطاط

(١) راجع ص ٣٩ ، ٤٠ .

التاريخي أو (التدهور التاريخي) ، والدورات التاريخية . وكلاهما قد أعيد أحياؤه في عصر النهضة في القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر ، وكتب أحد رجال الكنيسة ١٦٢٧ : « ان فكرة تدهور العالم قد قبلت بوجه عام ليس بين العوام فحسب ، بل وعند المثقفين من رجال الدين وغيرهم ، وساعد مظهرها الدارج على شيوعها بين كثيرين دون أى فحص » (٢) ، وكما سنرى ، فلقد كتب المبجل مستر هيكويل Hakewill هذا الرأي لا للثناء عليه وإنما لاستنكاره ، بعد أن رآه مكتملا ناضجا في عمل معاصر لرجل آخر من رجال الكنيسة هو جودفري جودمان بعنوان *The Fall of Man or the Corruption of Nature* (٣) (١٦١٦) وعلى هذا العهد ، كانت فكرة التدهور قد شاعت وعبرت عن روح التشاؤم في بداية حركة الإصلاح الديني وأواخر عصر النهضة . وإذا توخينا البساطة قلنا أن هذه الفكرة قد سلمت بحدوث سقطة شملت الكون بأسره من حالة كاملة أصيلة خلقها الله ، الى شبيخوخة متدهورة ، وانحلال نهائي محتمل . وسبب السقطة هو الانسان الذي تسببت خطيئته في موت الطبيعة ، وكذلك في ميته . وتبعاً لما قاله بيرتون المصاب بالسوداوية . وكان من سخريات القدر ناقداً لرجال الكنيسة الانجليزية المحيطين بجودمان فانه قد حدث تغير لما هو أسوأ لكل مخلوقات الله من نجوم وسماء وعناصر ودواب وما أشبه « وكان كل شيء من هذه الأشياء يتميز بخيرته » ، وأصبحت هذه المخلوقات معادية للانسان (٤) . كما أن البشرية قد تعرضت في مظهرها للتدهور على حد تعبير هيكويل - مردداً كلام جودمان - « من ناحية السن والديمومة والقوة والمكانة والفنون والقرينة » . ومع هذا فقد ازدهر هذا النوع من الافتتان بالبداءة ليس عند نوع بالذات من الفكر الديني ، وبخاصة البروتستانتية ، بل وأيضا بين أولئك الذين اعتبروا الوثنيين من اغريق ورومان نعم الاسوة . وهكذا فلقد فضل حتى جروشيوس الذي كان عصرياً في نواحي أخرى الأمثلة القديمة من

An Apologie of the Power and Providence —
of God in the Government of the World.

(٢)

تأليف George Hakewill

(الطبعة الثالثة) لندن ١٦٣٥ - ص ١ - كان هيكويل تسييساً للامير تشارلز (الذي أصبح فيما بعد الملك شارل الأول لفترة ما) ولكنه تعرض بعد ذلك للشين لأرائه المتعارضة مع القداسة ومعارضته لمشروع زواج تشارلز بأسبانية ، وأحدث كتابه *The Apology* دوياً كبيراً .

(٣) انظر ص ٩٩ .

(٤) *The Anatomy of Melancholy* — Robert Burton (١٦٢١) الجزء الأول

القسم الأول . اتهم بيرتون وآخرون جودمان بأنه يقلد البابا في سلوكه .

يونانية ورومانية على الأمثلة الأخرى ، لأن النماذج المأخوذة من التاريخ لها وزنها نسبيا ، لأنها مأخوذة عن « أزمنة أفضل وشعوب أعظم (٥) » .

ووضع هيكيويل فى مقابل فكرة التسدهور نظرية فى دورات التاريخ ، كان يؤمل منها الكثير خصوصا على المدى القصير ، هذه النظرية التى كانت مستحبة فى العالم القديم ، ولكنها انغمرت فى زوايا النسيان خلال العصور الوسطى ، عادت مرة أخرى للظهور فى أعمال ماكيافيللى وجان بودان وليروا وآخرين : « انهم مخطئون اذا اعتقدوا أن الجنس البشرى يتدهور دائما » ، كان هذا ما كتبه بودان فى عمل رائد عن المنهج التاريخى وفلسفة التاريخ : « تبعا لقانون أبدى للطبيعة ، فان طريق التغير يبدو فى صورة دائرية ، فللطبيعة ما لا حصر لها من كنوز المعرفة التى لا يمكن أن تستنفد فى أى عصر (٦) » : وقام هيكيويل ، الذى قرأ بودان ، بالتوسع فى شرح هذه الأفكار . وانصب اهتمامه الأول على الاعتراض على ما قاله جودمان عن ثبات قوى الطبيعة بالرغم من الخطيئة الازلية ، فكيف على ضوء المنجزات العظيمة القريبة العهد للبشرية ، يستطيع المرء أن يؤمن بأن الطبيعة قد أصابها الشبيخوخة ، حتى بما فى ذلك الطبيعة البشرية ؟ ورأى هيكيويل التقدم فى كل الجبهات منذ القرون الوسطى ، بل ومنذ العصور القديمة فى مجالات معينة كالدين بعد أن استعادت حركة الإصلاح الدينى بريقه الذى تمتع به فى البداية ، ونتيجة لذلك أيضا فى الأخلاق والتعليم والفنون ، وعلى الرغم من أنه من الحقيقى أن الاهتمام الرئيسى لهيكيويل لم يتركز على العلم ، الا أنه قد أشاد بالكثير من المخترعات الحديثة كالطباعة والبوصلة والمدفع ، وبالتحسينات التى طرأت بوجه خاص فى فنى الملاحة والطب . وكما رأى هيكيويل اذن فان العصر الحالى ، قد بدأ يتأرجح متجها الى أعلى . ويبدو كلامه قريب الشبه من بكون عندما يعبر عن الأمل فى أن يقوم الاوربيون المعاصرون بدور مماثل ، ان لم يتفوق على أسلافهم . فلا يخفى أنه من الخطأ الظن بأن الاوربيين المعاصرين أقزام يقفون على أكتاف عمالقة : « فالأمر ليس كذلك . فلسنا بأقزام وليسوا هم بعمالقة ، ولكننا جميعا من نفس القدر باستثناء أننا ارتفعنا الى أعلى بعض الشيء اعتمادا على وسائلهم (٧) » . وسوف يتكرر هذا القول أو ما يساويه جملة مرات على يد المحدثين طيلة القرن ، والواقع أنه غدا لب المناقشات الحديثة .

- (٥) De Jure Belli ac Pacis — Grotius المقدمة القسم ٤٦ .
(٦) Methodus, ad Faciliam Historiarum Cognitionem — Jean Bodin (١٥٦٦) الفصل السابع - الفقرة الأخيرة (ترجمة Beatrice Reynolds كولومبيا)
١٩٤٥ ص ٣٠٢ وعكس المؤلف ترتيب الجمل .
(٧) Hakewill - نفس المرجع (انظر ملحوظة ٢) التمهيد ص ٣ .

على أن نظرية هيكيويل لم تك من نظريات التقدم على خط مستقيم .
فلقد ذكر قراءه مرارا بأن « كل شيء يدور كالعجلة » فى التاريخ . فكما
تعيد العجلة الدائرة كل سلوكها مرة أخرى الى نفس النقطة فى نهاية
المطاف . كذلك كل حضارات العالم ، فانها تزدهر وتذبل ، وربما تزدهر
مرة أخرى ، والواقع أن هيكيويل قد دعا فى كلماته الى « نوع من التقدم
الدائرى » أى أن الحضارة تتحرك من نطاق ، أو أمة ، الى نطاق آخر ،
أو أمة أخرى فى عصور مختلفة . فبينما يعانى بعض أعضائه ، الا أن
الكل لا يتعرض للدمار بأى حال . فى أى « زمان » . فلقد جاء الاغريق
فى أعقاب الفرس والمصريين والكلدانيين كقادة للفن والعلوم ، وأخلنهم
فى الزمان الرومان والعرب . والآن جاء دور الأوربيين فى الشمال ، الذين
استطاعوا التفوق عليهم جميعا . وكان بودان قد قال الشيء نفسه . غير
أن كتابات هيكيويل قد اتبعت التقليد المسيحى الارتدادى فتنبأت بحدوث
اكتمال نهائى ، عندما تدمر النيران العالم ، ويتوقف التاريخ توقفا
نهائيا .

ورغم أن المحدثين قد استحوذوا على بعض حجج بودان ، الا أنهم
اتجهوا الى ابتكار نظرة مختلفة أساسا الى التاريخ ، وأكثر اتساما
بالتقدمية . ومع هذا فقد كان هناك تياران منفصلان من التفكير التقدمى
فى القرن السابع عشر : أحدهما غلبت عليه الروح الدينية والارتدادية ،
ويلاحظ بوجه خاص فى إنجلترا ، والتيار الثانى تغلب عليه العلمانية
التي تمثل أوروبا فى جملتها ، ويتركز على منجزات الحاضر أكثر من
التنبؤ بالمستقبل . ويصح وصف التيار الأول بأنه أقل عصرية ، لأنه
اتجه الى تفسير بعض مفاتيح النصوص التورائية ، وينحدر من روح
النعمة الالهية فى المسيحية . واتجاه النعمة الالهية بطبيعة الحال موضوع
قديم ، وفى صورتها الوسيطة الاغسطينية لم ترو أى قصة عن التقدم
الدينى . حقا لقد هاجم أغسطين نظريات الدورات ، ولكنه فى الوقت
نفسه ، هاجم أنصار القيامة الالهية فى زمانه الذين تنبأوا بظهور يوتوبيا
على الأرض تتبع تكتيف ابليس والرجعة الثانية للمسيح ، واعتقد
أغسطين بأن هناك معنى روحيا فى التاريخ ، وحكما الهيا فى التاريخ
ولكن لا وجود لمدينة الله بالمعنى الرمضى . وعاشت النظرة الاغسطينية
حتى فى القرن السابع عشر فى مؤلف مثل Discours لبوسنويه ،
وكذلك وهو ما يدعو للدهشة ، فى عقل متشكك مثل بيير بيل الذى نظر
الى التاريخ فى جوانب أخرى كمعرفة طبيعية برمتها . ويبدو بوسنويه
كثير الشبه بأغسطين عندما يحذر من الحديث عن الصدفة أو الاتفاق فى
التاريخ ، ورواها مجرد أسماء لتغطية الجهل الانسانى . واختتم كلامه
بالقول : « تذكر يا سيدى أن هذه السلسلة الطويلة من العلل الجزئية

التي صنعت الامبراطوريات ، وقضت عليها ، تعتمد على أوامر سرية من العناية الالهية (٨) « ولم يؤمن بيل بالتأكد - كما يبدو بوسويه قد فعل أحيانا - في تدخل الله في أحداث تاريخية جزئية ، ولكن بيل اعتقد بكل وضوح أن العناية الالهية هي عماد النظام في التاريخ ، فالعناية الالهية هي التي جعلت المجتمع ممكنا رغم الفساد الانساني ، ومنعت الأفراد والدول من الافراط في زيادة القوة ، ووصف بيل مرة العناية بأنها بركة كابحة réprimante ، وتشبه السد القوى الذي يوجه مياه الخطيئة بالقدر الضروري لمنع حدوث فيضان عام (٩) .

والجديد في تيار النعمة الالهية في القرن السابع عشر هو أن الكلمة قد ازداد استعمالها خصوصا عند البروتستانت الانجليز لتأييد حدوث قيامة ألفية غير محددة الموعد (١٠) . وتطلب هذا قراءة مختلفة أكثر تفاؤلا للفقرات النبوية في التوراة Revelation ١٥ - ١٧ - ٢٠ (١٠ - ٥ دانييل ٢ : ١٢ بطرس ٣) وبدأ حدوث ذلك في انجلترا ابان الحقبة من ١٦٢٤ الى ١٦٦٠ ، عندما ارتفعت الآمال بحدوث « اصلاح عام » ديني وثقافي ، وكذلك سياسى واقتصادي ، وبدأ كل شيء ميسورا . وفي هذه الأثناء أيضا ، كان من الممكن النظر الى حركة الاصلاح الديني ذاتها نظرة متفائلة ، بعد أن توطدت أقدامها ، وكسبت المعركة ضد المسيح الدجال . وأفصح وأعلم أنصار هذا الاتجاه المؤازر لتيار النعمة الالهية هم أفلاطنيو كيمبردج ، بدءا بجوزيف ميد Mede الباحث التوراوي الكبير . وانقطع ميد عن تعاليم الأغسطينيين والاله اللوتري ، وتنبأ بكل ثقة بقرب حدوث قيامة ألفية في كتابه Clavis Apocalyptica ١٦٢٧ (الترجمة الانجليزية ١٦٤٢ وصدورت بأمر البرلمان) . ومن الحق أن ما قيل عن سكب القارورات السبع ، كما وصفها القديس يوحنا قد عني في نظر ميد حدوث تقدم عظيم بالفعل في التاريخ ، وبخاصة منذ عهد الاصلاح الديني في النواحي الفكرية والروحية والأخلاقية . وأثار ميد بوصفه هاويا للعلم بعض الشكوك عن الاكتمال النهائي للكون بما في ذلك الأرض . فهل استطاع القول بأن الحريق الذي تنبأ به القديس

(٨) Discours sur l'Histoire universelle — Bossuet الجزء الثالث

الفصل الثاني - وكلمة Monseigneur تعني بالطبع ولي العهد dauphin

(٩) استشهدت بها Elizabeth Labrousse في كتابها Pierre Bayle - لاماي

١٩٦٤ من ٤٦٣ . وإذا توخينا الدقة فلنا أن بيل لم يك أغسطينيا في نظره للتاريخ ، لأنه اعتقد أيضا في حدوث دورات تاريخية ، واعتقد أنه يعيش في دورة صاعدة من التاريخ

(١٠) انظر في هذا الشأن Millenium and Ernest Lee Tuveson

Utopia (كاليفورنيا ١٩٤٩) .

بطرس ربما يشير الى نوع ما من الثورة الاجتماعية ، فيها يقضى على
الأشهر الى الأبد ؟ على أية حال ، لقد رأى ميد أن مخطط الله للتاريخ الذى
أمل فى الكتب النبؤية لم يتضمن ما يدل على حدوث تدهور دائم أو
دورات ، ولكنه هنى حدوث تقدم فى الاتجاه الى جنة عدن جديدة ، أى
من « عدن » الى « عدن » مع سقطة تتوسطهما ، ولقد كانت هذه هى
الفترات الأساسية فى التاريخ التى نوه بها خلفاء ميد فى الجامعة
الأنطونية أمثال الفيلسوف هنرى مور ، وفوق كل شئ توماس بيرنت
اللاهوتى والباحث الجهد . وفى كتابه Theory of Earth (١١) ،
(١٦٨١ - ١٦٨٩) ، الذى اتجه الى وصف « التحولات الكبرى للقدر »
التي تمثل المحور الذى تدور حوله نظرية النعمة الالهية ، لم يرفض بيرنت
رفضاً كاملاً نظرية التدهور ، واعتقد أن الأرض وقد خلقها الله كاملة قد
تدهورت بعد الطوفان (جزئياً وليس كلياً - كما يستدل - كنتيجة للخطيئة
الأولية) وهذا التدهور الذى أثر على كل من العالمين الطبيعى والانسانى
قد استمر حتى الحاضر مع بغض التنقيح منذ عهد الإصلاح الدينى ، على
أن هذه الحالة الساقطة قد يخلفها فى الساعة المحددة على التعاقب :
« حرق العالم » ، و « القيامة الألفية الارتدادية » تحت رعاية المسيح ،
وستتخذ جنة عدن الجديدة مسرحاً لها فيها سماء جديدة وأرض جديدة
أسمى من حيث الكيف على أى نحو من أطلال الأرض بعد الطوفان .
وستحيا فى جنة عدن الثانية سلالة جديدة من البشر قادرة على ممارسة
القدرات التى منحت للانسان فى الأصل فى الخليقة الأولى ، أى عبادة
الاله بغير حد ، وممارسة الملكات الفكرية ممارسة كاملة فى الدراسة
العلمية . وستتحقق كل هذه البركات بفضل ما دعاه بيرنت « نسق
النعمة الالهية الطبيعية » ، التى شرحت فى الفصل الحادى عشر من
الكتاب الثانى وهذا هو ما تنازل به بيرنت للعلم فى عصره الذى كان
- كما رأينا - يؤكد العلل الثانية والآلية (١٢) . وهكذا تكون فلسفة
التاريخ عند بيرنت مثل ميد قد جمعت بين عناصر قديمة وعناصر حديثة .
فلقد استمرت العناية الالهية تهيم على العالم ، ولكنها كانت تعمل من
خلال القوانين العادية للطبيعة ، وحققت قفزة كبرى تجاه كل من الطبيعة
البشرية والفزيائية .

(١١) ظهر كتاب Theory : Burnet فى البداية باللاتينية ، كما حدث
لكتاب Mede . ثم ظهر الكتاب فى طبعة مزينة منقحة فى الطبعة الانجليزية .
وكان اتجاه بيرنت المحافظ مشكوكاً فيه نوعاً ، خصوصاً عندما حاول التوفيق بين الكتب
المقدسة والعقل والعلوم فى آخر أطواره . ووصف Tuveson بيرنت بأنه تطورى مهلك
(لى المصدر ص ١٣٠) .

(١٢) انظر ص ٦٤ - ٦٥ .

لا يصح القول بأن تيار النعمة الالهية قد شارك مشاركة حققة في العراك بين القدماء والمحدثين الذى اندلع فى نفس الوقت تقريبا بعد نشر كتاب بيرنت . لم يبدأ العراك بطبيعة الحال فى القرن السابع عشر . اذ ترد اصوله الى القرن الخامس عشر (الكواتروشنتو) فى إيطاليا عندما كان الانسيون (الهيومانيون) يتحدثون عن محاكاة القدامى ، والى أى حد يتساوون معهم أو يفوقونهم . ولكن حدود المعركة لم تخطط ، أو لم تك صالحا للتحديد بوضوح الا فى القرن السابع عشر ، لأن الاتجاه الحديث المناسب قد اعتمد بقدر كبير على تقدم العلم الحديث ، كما احتاجت الكلاسيكية الى التجسيد فى صورة مؤسسات كتلك التى زودتها بها الاكاديميات الحديثة فى فرنسا على عهد البوربون (١٣) لتحديد مذهبها وزيادة صلابته . ويصح القول بأن تلاوة قصيدة « شارل بيرو » (١٦٨٧ Siècle de Louis le Grand) أمام الاكاديمية الفرنسية بمثابة اعلان حرب بين المعسكرين . وتبع هذه الحادثة فى السنة التالية ، نشر « استطراد » فونتنيل الوجيز ، ولكنه حافل بالايحاءات ، الذى دافع فيه عن المحدثين ، ثم ظهر الجزء الأول (اذ كان هناك ثلاثة أجزاء أخرى آتية) من كتاب بيرو الجسيم ، وتركز حول نواحي التماثل بين القدماء والمحدثين ، وهو دفاع منهجي منشور للموقف المحدد فى هذه القصيدة . وهرع بوالو الغضوب فاستنكر ما قاله بيرو ، وبخاصة فى Réflexions sur Longin (١٦٩٤) تماما مثلما حدث فى انجلترا عندما تناول سير وليم تمبل قلمه - رغم تقاعده القريب العهد - ورد على فونتنيل ، وكذلك فعل بيرنت للمصادفة . ورد على تمبل بدوره العالم وليم ووتون Wooton ، ودافع عنه وناصره جوناثان سويفت سكرتيره الذى كان فى رعايته . هؤلاء هم المحاربون المشهورون فقط فى معركة الكتب ، وذكر سويفت أسماء أخرى لبعض الفلاسفة والأدباء ، الذين ناصروا فى الأغلب المحدثين ، لأنه قال : « ان جيش القدماء كان أقل عددا » ، ومن المصادفات أن يظهر اسم بوالو فى قائمة سويفت بين المحدثين . وكل ما عني بذلك هو أن بوالو كان كاتباً معاصراً مميزاً ، ولكن من الحقيقى أيضاً أنه فى نهاية المطاف قد حدثت مصالحة جزئية اشترك فى مشاورتها الفيلسوف أنطوان ارنو بين الحصريين الفرنسيين الأساسيين : بوالو وبيرو . وهذا واضح من رسالة بوالو الى بيرو (١٧٠١) ، وفيها تنازل وأقر بتفوق عصر لويس الرابع عشر

(١٣) الاكاديمية الفرنسية (١٦٣٥) الشاهما الكاردينال ريشيليو للبهوش باللغة الفرنسية والأدب الفرنسى ، وتمتد أشهر المؤسسات اللغوية ، ومن بين الاكاديميات الأخرى ، Académie royale de peinture et de la sculpture هناك (١٦٤٨) ، والاكاديميات المختصة فى العمارة والموسيقى والباليه .

في مجالات معينة ، خصوصا العلم ، ولكنه استمر يحيط عصر الرومان بهالات الغار . ولم ينتصر أى طرف انتصارا حاسما ، ولعل هذا ما عناه سويقت عندما ترك بقصد مخطوطته دون اكتمال ، « نحن لن نستطيع أن نعرف أى طرف قد انتصر » ، كما يقول اعلان كتاب The Battle of the Books (نشر ١٧٠٤ - ولكنه كتب سنة ١٦٩٧) ، والواقع أن العراك انتهى أجله بكل بساطة في بداية القرن الثامن عشر بعد مشاجنة نهائية حول هوميروس . ولكن كان من بين ثمارها ظهور نظرية جديدة الى التاريخ .

كيف نظر فريق « القدامى » في القرن السابع عشر الى التاريخ ؟ ربما أمكن القول بأنهم قدموا صورة من نظرية التدهور ، أو أحيانا جمعوا بين نظرية التدهور ونظرية الدورات . وربما كان الأصح هو القول بأنهم لم يفكروا تاريخيا على الاطلاق ، وأنهم بمعنى ما قد دحضوا التاريخ . وفي هذه الناحية ، لم يكونوا متفردين في القرن السابع عشر ، كما رأينا (١٤) . ان ما فعله فريق القدامى يماثل ما فعله أولئك الذين عثروا على التماثل في الطبيعة البشرية في كل العصور ، أو الذين هدفوا الى وضع قوانين كلية للقانون والسياسة ، أو بحثوا على قواعد دائمة للذوق الفني والممارسة الفنية ، تصلح لكل العصور والاناس ، واهتدوا عادة اليها . اذ كان مدى عالم اهتماماتهم ضيقا محصورا ، فهم لم يعنوا أساسا بالعلوم ، أى بالفلسفة الطبيعية ، ولكنهم عنوا بالفن واللغة والأدب والأخلاق بعض الشيء . ومن هنا يستطيع النظر الى التغيير على أنه مجرد تئثر عن بلوغ مستوى الكمال أو بدلا من ذلك ، يمكن القول بأنه أشبه باقتراب منه ، وليس حركة صادقة تجاه ما هو أفضل أو مختلف أو ربما فذ في التاريخ . فالمستويات لم تتغير ، وان كان الذوق الانساني يتغير للأسف ، أى أن ما كان موجودا في الواقع هو مجرد ذوق حسن ، وذوق ردى . والقوانين اما أن تكون صائبة أو باطلة ، والشيء المهم - كما قال لابريير ليس محاولة مسيطرة تغير الذوق بل هو تحديد « نقطة الكمال » . ففي الفن ، « هناك نقطة كمال ، مثلما توجد في الطبيعة نقطة امتياز أو نضج ، وعلى هذا فان هناك ذوقا حسنا وذوقا رديثا ، وتكون مجادلتنا حول الأذواق صائبة (١٥) » . وتبعنا لهذا المعيار ، يستطيع الحكم على الأفراد وكذلك على حقبة بأكملها - وهذا ما حدث كثيرا - وفقا لادراكهم « للجمال المثالي » ، أو عدم ادراكهم له ،

(١٤) انظر ملحوظة ص ٢٨ ، ٢٩ .

Des ouvrage de l'esprit Caractères — La Bruyère

(١٥)

(ع ١١)

ولقدرتهم على تجسيمة في أعمال فنية مناسبة . فمثلا لقد نبذ فريار دى شامبراى Fréart de Chambray مدير الاكاديمية الملكية المنشأة حديثا للعمارة ، العصر الحديث ، وبخاصة الرقعا المحدثين لأنهم قالوا « ان الفن شيء لا متناه ، ينمو يوما بعد آخر ، ويزداد كمالاته ويؤام نفسه مع مزاج مختلف العصور والشعوب الذين يحكمون عليه أحكاما مختلفة ، ويعرفون المستحب بأنه ما يناسب كل حسب مزاجه *chacune à sa mode* » (١٦) ان هذه نظرة نسبية للتاريخ ، ام يحتملها فريق «القدماء» ، ولكن كيف اذن نفرق بين الذوق الحسن والذوق الرديء ؟ ، وبأى وسيلة نستطيع تحديد الجميل ؟ بطبيعة الحال ، اعتمادا على العقل . وقال بوالو بطريقته المعصومة : « عاشق العقل ، واحرص على أن تستعير كتاباتك منه كلا من بريقه وقيمه » ، وقال الأب لبوسو Le Bossu « تشترك الفنون هي والعلوم في أنها مثلها مبنية على العقل » (١٧) . ولكن العقل المقصود في هذه الأقوال ، وما يماثلها لم يك العقل الفردى أو العقل النقدى الذى يقلب أحكام الثقات . ولكن ما يعنيه هو ملكة يشترك فيها الجميع لادراك الجمال وقوانين الجمال ، ومع هذا فقد ساعد الجو العام فى عقلانية القرن السابع عشر - حتى عندما لم يتسم بطابعه النقدى - على تعزيز هذا النوع المتعارض مع التفكير التاريخى ، ببحثه عن مبادئ كلية على غرار ما يحدث فى الرياضيات ، وحتى لا يبتز مثلا الذى كان أكثر الفلاسفة العقلانيين تميزا بعقليته التاريخية ، فانه اعتقد أن التاريخ هو انجاز يتحقق فى الزمان لمبادئ توطدت قبليا فى الكون .

كانت وجهة نظر فريق القدماء فى النزاع هى أن العصر القديم قد ادرك فى البداية «نقطة الكمال» فى الفنون ، وفهمها على نحو أفضل ، وكان تمبل دبلوماسيا مميذا ، شديد الاهتمام بما وراء بحار أوروبا . ولقد ضم الى قدامى العصر القديم قدامى الشرق كالصينيين والهنود ، وحتى أهل بيرو . ولكن جرت العادة عندما يشار الى القدامى أن يكون المقصود اليونانيين والرومان ، وبخاصة الرومان . ويلاحظ أن أنصار القدامى من المحدثين ، لم يكونوا بأى حال بعيدين عن نقد القدماء ، كما أنهم لم

(١٦) A Parallel of Architecture both Ancient and Modern — Freart de chambray.

(ترجمة جون الفين) لندن ١٦٨٠ تمهيد ص ٢ . ظهر هذا الكتاب فى الأصل بالفرنسية ١٦٥٠ .

(١٧) R.P. Le Bossu Chant I - l'Art Poétique - Boileau. Traité du Poème Epique

باريس ١٦٧٥ ص ٢ ظهر هذا الكتاب لأول مرة ١٦٧١ .

يسعوا الى محاكاتهم محاكاة العبد للمعبود . ومع هذا ، وكما قال بيرو فان انصار القدامى قد ركعوا أمام هؤلاء القدامى ، ورجعوا اليهم للشورى والارشاد ، وسعيا وراء القواعد والنماذج . فلقد وضع أرسطو وهوراس قواعد الفن الشعري . تبعا لما قاله ليبوسو Le Bossu وكانت أشعار هوميروس وفيرجيل « باقرار كل القرون » أعظم نماذج مكتملة في مجال الكتابة عندهم ، وتبين صورة صدر كتاب في الشعر لطبعة ١٦٨٣ « تأليف بوالو » رب الشعر وهو يشير الى التمثالين النصفين لهذين الأستاذين باعتبارهما أستاذين عظيمين . وأجمل لابريير هذا المعنى بالقول : « في كتاباتنا (وكذلك في فن العمارة عندنا) ، فأننا لن نبليح الكمال ، وان كان في وسعنا التفوق على القدامى اذا حاكيناهم (١٨) » .

وأجريت بعض محاولات ، أكثرها فائر وسطحي لتفسير التفوق العظيم للقدامى ، ولعل سير وليم تمبل قد اقترب من تحقيق تحليل تاريخي حق (١٩) . واعتقد أن المناخ والتربة يلعبان دورا كبيرا ، وكذلك استمرار السلام طويلا في امبراطوريات قديمة معينة . ولم تعرف هذه المؤثرات في أوروبا منذ الغزو البربري ، كما لم تعرف حرية الفكر والبحث التي سمح بها في الجمهوريات اليونانية والرومانية . وبالمقارنة ، فلقد سمح الأوروبيون المحدثون لأنفسهم بالتورط في مشاحنات لا تنتهي ، كنسبية ومدنية ، غالبا ما أدت الى الحرب ، العدو الأبدى لربات الشعر (الميوزا) . وبالمثل فان الجشع والنبذ ، رغم أنهما كانا من صفات الأفراد في كل العصور ، فأنهما قد أصحبا خاصتين عامتين منذ كشف ما وراء البحار ، مما أدى الى اعاقا الالهام الشعري ، وفساد الأخلاق .

لا يخفى أن تمبل كان من القائلين بحدوث تدهور ، رغم أن تحليله لم يستبعد اطلاقا إمكان حدوث « شقاء » محدود . ويجمل تشبيهه المصاب بالسل ، الذي يبرؤ من مرضه نظرتة الى كيف تقارن أوروبا الحديثة بالحضارات القديمة . فلنفترض أن رجلا قويا أصيب بالسل في سن الثلاثين ، واستمر يحيا في حالة مسرفة من البلبلة حتى سن الخمسين ، ثم استعاد صحته حتى سن الستين : « لربما كان من

René Bray (١٨) Caractères — La Bruyère (مرة ١) — النظر الى كتاب La Formation de la doctrine classique en France باريس ١٩٥١ الجزء الثاني — الفصل السادس .

(١٩) لقد قيل — وكان لهذا القول ما يبرره — أن تمبل ، يتمتع بحس تاريخي أفضل من الكثير من معاصريه ، وأنه كان يهتم بنسبية الحضارات في التاريخ والعالم . ويتكشف الحس التاريخي بوجه خاص في مقاله Of Heroic Virtue

الصواب القول في هذه القضية بأن صحته قد تقدمت في هذه السنوات العشر الأخيرة أكثر من السنوات الأخرى في حياته بدلا من القول أنه قد نما وأصبح أكثر قوة وأشد حيوية مما كان وهو في الثلاثين من عمره (٢٠) ، كانت هذه نظرة تمبل بكل اختصار . فلقد حقق المحدثون بعض انجازات مرموقة خلال المائة والخمسين السنة الأخيرة ، ولكننا اذا غيرنا التشبيه قلنا أن هذه السنوات لن تنتج نفس الصنف المميز من شجر البلوط أو التين أو نبات الحسق ، لأن الطبيعة منذ ذلك الحين لم توفق في تدبير نفس الخليط المثالي للبذرة والشمس والتربة . ومن المصادفات أن تمبل كان قادرا الى حد الكمال على اثبات أن الطبيعة الانسانية هي في « كل زمان ومكان » في نفس هذا الوقت ، ومن ثم فلعله كان يحاول القول بأن القدامى بفضل الظروف الموفقة قد اقتربوا على أفضل وجه من احتساب « نقطة الكمال » . وأيا كان القول ، فليس من شك أن تمبل في مقاله الأساسى عن الموضوع قد قارن المحدثين بمقارنه غير منصفة بالقدامى تبعا للنقاط الآتية : ليس في اللغة والأدب والفنون فقط ، وانما أيضا في الأخلاق (اذ كان معجبا بوجه خاص بزيادة الاهتمام بالأخلاق في حكمة كونفشيوس) والعلوم . ولم يظهر تمبل اهتماما بالعلوم ، ولم يرها بحكم تشككه الفلسفى ، جديرة بالمتابعة ، ومن ثم فاننا لن ندهش اذا سمعناه يقول : « أنه لا جديد في الفلك (أو الفيزياء) ينافس ما جاء به القدماء » ، أو أنه لا وجود لأكاديميات علمية مدنية قادرة على التفوق أو حجب أكاديمية أفلاطون أو الليقوم لأرسطو (٢١) ، ورغم تفتحه الذهنى الذى لا خلاف عليه فى بعض مجالات ثقافية (٢٢) ، الا أنه قد ظل مزاجيا من أنصار القديم . واذا استشهدنا بالسسطور الحثامية من مقاله سنراه يقول : « انه يعشق ويفضل الحشب القديم للحرق والنبيذ القديم للشرب ، والأصدقاء القدامى لكى يتسامر معهم ، والكتب القديمة للقراءة » .

ومن بين حزب القدامى ، كان آخرون أكثر انصافا من تمبل ، فلم يصروا على القول بتفوق القدامى فى العلوم ، واكدوا أكثر منه امكان براء المريض بالسل ، وأشادوا بوجه خاص بالتفوق على القدامى فى الفنون .

An Essay upon the Ancient and Modern Learning William (٢٠)

Temple (١٦٩٠) ظهرت ضمن Five Miscellaneous Essays تحت اشراف

S. H. Monk - ميتشجان ١٩٦٣ ص ٥٦ .

(٢١) نفس المصدر .

(٢٢) مثلا ، تحليله السياسى والتاريخى ، واعجابه بالحدائق الصينية والشمس القوطى

فمثلاً لقد أراد فريار دى شامبراى الذى فاق تمبل فى الاعجاب بالقدماء ، وبخاصة الاغريق ، وبفن العمارة بوجه خاص بصفة أساسية : « عودة رسوخ كل الفنون فى هذا الرداء البدائى القشيب ، وتخليصها من آثار الجهالة التى أصابتها من آثار عصور كثيرة من الإهمال ، التى ترسبت من تأثير القرون الوسطى » (٢٣) . ولن ندهش إذا رأينا فريار يعتقد أن هذا لن يتحقق فى العمارة إلا إذا عدنا إلى قواعد فثروفىوس . وخطا لابرير خطوة أبعد - كما رأينا - ودعا إلى منافسة القدماء فى الاقتراب من اكتمال الشكل والفكر . ويتطلب ذلك « محاكاتهم » ، أى اتباع القواعد التى اكتشفوها ، مثلما فعل راسين فى عالم الدراما على سبيل المثال .

وجاءت « الرسالة » أو الدعوى الحديثة ، أو فلسفة التاريخ مختلفة إلى درجة مذهلة . وطرح بيرو هذه الرسالة أو الدعوى باقتضاب فى تمهيدته لكتاب *Parallèle des anciens et moderne* وهو كتاب يتألف من خمس محاورات . وفيها عرض قضيته على الجمهور ، وكان مقتنعا بكل كلمة فى قصيدته ، التى تليت على الأكاديمية الفرنسية فى السنة السابقة ، وفيها قال : « باختصار . أنا مقتنع بأنه إذا كان القدماء ممتازين ، وهو ما يصعب على الجميع انكاره ، إلا أن المحدثين لا يقلون عنهم فى أى ناحية ، بل ويتفوقون عليهم فى الكثير من الأشياء . أن هذا ما أعتقد به بكل تأكيد ، وأنوى اثباته فى محاوراتي » . وفى المحاوراة الأولى ، جعل بيرو الكاردينال يتحدث نيابة عنه ، ويكرر القول بأنه « يقدر » القدماء ، ولكنه لا يعبدهم ، وأنه يأمل أن يتعلم الشباب أنه من المستطاع لا مجرد التساوى معهم ، ولكن أحيانا التفوق عليهم بتجنب الخطوات الزائفة التى اتخذوها ، وكما هو الحال فى القصيدة كذلك هدف بيرو فى مؤلفه المنشور الكبير إلى فتح أعين الناس إلى أمجاد عهد لويس الرابع عشر ، « الذى نورته السماء بألاف الأضواء الباهرة ، التى ضنت بها على كل العصور الفاهرة » .

واستندت رسالة بيرو التى اعترف بأنها ليست أصيلة على فرضين بسيطين : الأول هو أن الطبيعة لم تتدهور ، وعلى العكس فإن الطبيعة

(٢٣) Fréart de Chambray نفس المصدر (انظر ملحوظة ١٠) ص ٣ - ٤ .

(٢٤) *Parallèle des anciens et des modernes* — Charles Perrault .
en ce qui regarde les arts et les sciences .

أعاد طبعا مع مقدمة H. R. Jauss M. Indahl ميونخ ١٩٦٤ ص ٩٢ ، ٩٤ ، ١٢٦
(المحاورتان الأولى والثانية) .

قد ظلت هي هي خلال العصور . وفي تشبيه فونتنيل الشهير : ان كل شيء ينتهي بالتساؤل هل كانت اشجار الأيام الغابرة اكبر واجمل من اشجار أيامنا هذه . واضح أنها لم تك كذلك . ومن ثمت فان المحدثين لهم أمخاخ مساوية لأمخاخ أبناء الماضي . « ان الطبيعة تستعمل عجينة واحدة لا تتغير .. والحق أنها لم تصنع أفلاطون وديموستين وهوميروس من عجينة أرق وأفضل تجهيزا من العجينة التي صنعت منها أمخاخ فلاسفتنا وشعرائنا وخطبائنا هذه الأيام » . وصور بيرو هذه النقطة نفسها في كتاب نشر بعد قليل من السنوات عن رجال فرنسا البارزين في القرن السابع عشر ، وكانت الصورة التي وضعها في صدر الكتاب (لوحة ١٢) تبين الملك الشمس (لويس الرابع عشر) على صهوة جواده محاطا بنفر من القادة العظام والمهندسين ودكاترة اللاهوت والعلماء والمصوريين ورجال الدولة والفقهاء والكتاب والعلماء ، ولا يخفى أن الطبيعة قد كانت كريمة عندما غمرت الأرض ، وبخاصة فرنسا ، بمواهب ثرية خصيبة ، وبذلك رفعت الفنون والعلوم الى قمة جديدة من الكمال leur dernière perfection (٢٥١) .

وثمة تشبيه آخر شاع استعماله في القرن السابع عشر ، ويصور الافتراض الثاني . انه تشبيه الشباب والشيخوخة . وفي التشبيه ، كما استعمله فونتنيل وبيرو ، لم ترمز الشيخوخة الى التدهور ، أو حتى الى السبل الذي أوقف عند حده ، ولكنها رمزت الى التجربة العالية والمعرفة السامية . فالشيخ يعرف أكثر من الشاب . وبالاغتماد على دلائل مماثلة ، فان العصور الأخيرة من التاريخ تعرف أكثر من العصور الأولى ، ولم يك المقصود هو مجرد المعرفة العالية ، وانما المقصود الوسائل المحسنة للتفكير . وكما طرحها فونتنيل ، لقد كان من الضروري أن تشطح البشرية أمدا طويلا ، كما يحدث للشباب عادة ، أي أن تخطئ وتستفيد من هذه الأخطاء حتى تستطيع أن تتعلم كيف تستدل استدلالا صحيحا . وأردف فونتنيل قائلا : « ان ما هو أساسى للفلسفة ، ويؤثر في كل شيء آخر ، أقصد منهج الاستدلال ، قد ارتقى وازداد كمالا هذا القرن » . « انه عصر فحولة » . فيه استطاع الناس الاستدلال أفضل من ذي قبل ،

Digression sur les anciens et les Modernes — Fontenelle (٢٥)

ضمن Oeuvres diverses ١٧٢٨ لماي الجزء الثالث ص ١٢٥
Les Hommes illustres qui ont paru en France Pendant ce siècle
Charles Perrault — باريس ١٦٩٦ - التمهيد .

(٢٦) فونتنيل - نفس المرجع .

أى أفضل من أفلاطون وأرسطو أو فيثاغورس • ولقد جاء هذا العصر فى أعقاب عصر طفولة وشباب •

لقد استقت هذه الرسالة وهذان الغرضان من جملة قنوات للفكر • ولكن تأثيرها الأول كان على الثورة العلمية • ولربما لم يفهم فهما كافيا أن الثورة العلمية كانت بين أشياء أخرى بمثابة حكم على التاريخ • فلقد ثبتت فى عقول الناس فكرة قوانين الطبيعة الثابتة والمعتمدة على مؤثرات أخرى • وبذلك جعلت التدهور يبدو قليل الاحتمال ، ولكن فوق كل شيء فإنها طالبت باتجاه نقدى ، بل وباتجاه أميل الى امتهان منجزات الفكر فى الماضى ، فى العصر القديم وكذلك العصر المدرسى (الاسكولاى) الوسيط • فكان من الواجب أن يقلب أرسطو وجالينوس وغيرهما الذين ظلوا أوثانا لا يتشكك فى أمرهم أحد ، فى ميادين معرفتهم على التعاقب ، قبل أن يزدهر العلم الجديد • ولقد تبين فى الواقع انهم اما قد أخطاوا فى جملة أمثلة أو لم يفعلوا أى شيء ذا بال ولو هين للبشرية • وفى كتابه الذى سمي تسمية ذات دلالة : *Plus Ultra : Or : the Progress* (١٦٦٨) ، استعرض جوزيف جلانفيل منجزاتهم فى ميدان تلو الآخر حتى يستنتج أن الطريق الذى سلكه معظم هؤلاء الفلاسفة القدماء :

« لم يكن من المحتمل أن يعود بالكثير من الخير على المعرفة أو أى نفع للحياة الانسانية • اذ كان فى أغلبه مجرد خواطر ومشاحنات تدور فى متاهات من الأقاويل التى لا تحدد ، أى تقدم ، أى كان مجرد جمعة بلا طحن • وأن عدم جدوى هذه المناهج العلمية التى لم تعد على العالم فى عدة قرون بأى معرفة عملية نافعة تساعد على علاج جرح اصبع لدليل ملموس على أنها كانت أخطاء أساسية ، وأن الطريق لم يكن صائبا » (٢٧) • نستطيع أن نلمس أن هذا كان حكما بيكونيا • على أن ديكارت كان فى الأساس معارضا للتاريخ فى اتجاهه ، اذ اعتبر الفلسفة التى تعلمها فى المدرسة كلاما فارغا ، وتحتاج الى الاستعاضة عنها بأفكار واضحة ومتميزة نافعة • واعتقد أنه من الأفضل ترك الممارسات السياسية والعادات القديمة جانبا باعتبار الناس قد اعتادوا عليها • أما الفلسفة فمسألة أخرى • وحتى اذا لم تضطر الى ازالة كل بيوت المدينة حتى تجمل الشوارع تبدو أجمل ، فانه يبدو من الضرورى للملاك الأفراد أن يعيدوا بناء منازلهم عندما تتعرض لخطر ، وتصبح آيلة للسقوط •

(٢٧) *Plus Ultra — Joseph Glanvill* • كان جلانفيل من رجال الكنيسة الانجليكانية • ألف كتابه أيضا لدحض اتهامات المذهب المادى والمحددين ضد الجمعية الملكية التى كان عضوا فيها •

وتشبه الفلسفة هذه البيوت . فهي مبنية على أسس مهتزة غير آمنة . وهذا الاهتزاز قد انتقل الى فروع أخرى من المعرفة (٢٨) . وما يستنتج من كل هذا الكلام ، أى من العلم البيكونى والديكارتى هو أن الحاضر يعرف أكثر من الماضى ، وأنه بكل بساطة . . لا مقارنة بين الماضى والحاضر بقصد تصحيح الفكر ، أو لزيادة المعرفة صلابة فى الكيمياء والتشريح والرياضة والفلك والبصريات والجغرافيا وعلم النبات (وكل هذه العلوم قد وردت فى قائمة جلانفيل ، وزيد عليها الاشارة الى المعدات العلمية المحسنة) ، وساعد هذا الحكم المضاد للتاريخ للجماعات العلمية والفلسفية ، أكثر من أى عامل آخر على تشجيع المحدثين على ادعاء المساواة مع القدامى أو اللامساواة معهم بمعنى التفوق عليهم .

وساعدت البيرونية التاريخية التى انتشرت فى أواخر القرن السابع عشر على أحداث تعزيز مباشر لهذا الاتجاه : فكم نعرف بالفعل عن القدماء ؟ وهل تعد الوقائع التى رواها المؤرخون موثوقا منها ؟ ألم يخلطوا الكثير من الشعر بتاريخهم ، ألم يقصوا لنا قصصا عجيبة ، ولم يسلم من ذلك حتى المؤرخ الرومانى تيتوس ليفى فبدت فانتازياته شبيهة بأحداث المعجزات التى رواها النساك فى العصر الوسيط فى حولياتهم . واعتقد بيرييل ، الذى كان يرغب تحويل التاريخ الى علم ، أن التاريخ - بما فى ذلك تاريخ القدم - هو حكايات الحماقات وكذلك الجرائم ، انها حقاقت اقترفها مؤرخون يصدقون كل شىء ، أو مؤرخون متعصبون ، (٢٩) .

ولكن هل يمكن أن يكون التاريخ علما ؟ لعل بيل ذاته لم يكن متأكدا من ذلك رغم القواعد التى طرحها «للتاريخ الصادق» (٣٠) . وعلى أى حال ، لقد شعر الفلاسفة بأنهم واثقون أن مرتبة التاريخ أدنى مكانة فى سلم المعرفة من الفلسفة أو العلم . فالتاريخ لن يشعر أى شىء خلاف الظنون والاحتمالات ، لأنه يعتمد على «الملاحظة المشتركة» ، أو «شهادة ما» ،

(٢٨) انظر فى هذا الشأن الى القسم الختامى من الجزء الأول . والفقرات الاستهلالية من الجزء الثانى من كتاب ديكارت Discourse on Method

(٢٩) انظر بوجه خاص الفصل الخامس «De l'autorité des historiens» فى كتاب بيل Pensées sur la comète الجزء الأول : انظر كتاب هازار de la conscience européenne : La crise الجزء الأول - القسم الأول الفصل الثانى - فيها بحث عن البيرونية التاريخية (الفلسفة التاريخى) .

(٣٠) انظر بوجه خاص لد Dictionnaire historique et critique مادة Remond (الملاحظة D) لبير بيل ، حيث ندد بالكتاب التاريخى .

وكلاهما لا يعول عليه . وقال لوك في كتاب « المقال » : « أرجو أن لا يظن أنني أبخس حق التاريخ ونفعه » - ولكن - هذا لا ينفي أنه كان متشككا فيه . فلقد أرغمته الحقيقة على القول بأن الأدلة التاريخية تخضع لأنواع كثيرة من المشاهدات المتعارضة والأمزجة والأحوال والمخططات . « وأنه من المستحيل أن ترد الى قواعد دقيقة مقادير اتفاق الناس (٣١) » ووصف الفيلسوف الديكارتى نيقولاس مالبرانش التاريخ « بالمسلم الزائف » ، أى « علم ذاكرة » ، أى أنه حتى اذا استطاعت الوقائع التى تنبأ بها أن تتسم بصحتها نوعا ، الا أنها تثبت فى عقول المولعين به الاتجاه العقلى الخاطى . اذ تشجع قراءة التاريخ على تنشيط الذاكرة ، وليس التفكير ، واحترام العرافين ، والخضوع لهم بدلا من الشك والنقد . وأبدى مالبرانش قسوة خاصة فى أحكامه على المؤرخين الذين كانوا يكتبون كتابة غير نقدية عن المؤلفين القدامى مثل أرسطو وأفلاطون . فالعقل لن يسمح لنا بالاعتقاد بأنهم معصومون من الخطأ . وعلى العكس فان العقل يرغب :

« بأن نحكم عليهم بأنهم أجهل من الفلاسفة الجدد ، لأن الزمان الذى نعيش فيه قد تقدم فيه العالم فى السن ألفى سنة ، وازدادت خبرته أكثر من عهد أرسطو وأفلاطون . وبوسع الفلاسفة المحدثين أن يعرفوا كل الحقائق التى تركها القدماء ، وأن يعثروا على غيرها (٣٢) » .

فهل هذه نظرية تقدم ؟ أجل ، انها نظرية تقدم . ولكن بمعنى محدود فحسب . فمن المهم أن نذكر أولا أن المحدثين قد استمروا يحيون - من جانب - فى العالم البعيد عن النسبية للقدامى ، واشتركوا معهم فى الايمان بكل ما هو مطلق ، ويتعين على البشر محاكاته ، وليس الخلاص منه . واعتقد الأب بيو - مثلما اعتقد بوالو ولا بريير - فى وجود جمال مثالى ، ودفع الى القول فى البداية ، وكأنه يحدد نغمة الكتاب كله بأن المحدثين يستطيعون تصورا أن يقتربوا من « فكرة الكمال » ، أكثر من القدماء . والواقع أنهم فعلوا ذلك مثلما حدث فى قصر فرساي الذى تفوق

An Essay concerning Human Understanding — Locke (٣١)

الكتاب الرابع الفصل ١٦ الأقسام ٩ - ١١ .

De la recherche de la vérité : Nicolas Malebranche (٣٢)

١٦٧٤ ضمن الأعمال الكاملة Vrin باريس ١٩٦٢ الجزء الأول ص ٢٩٤ . والصلان الرابع والخامس مناسبان بخاصة لأنهما يعظمان نظرات مالبرانش للتاريخ والمؤرخين . وفرق مالبرانش بوصله كاثوليكي مؤمنا - بطبيعة الحال - بين الفلسفة القديمة واللاهوت القديم . (وهذا إشارة لأبائ الكنيسة)

« En matière de Theologie, on doit aimer l'antiquité parce qu'on doit aimer la vérité parce que la vérité se trouve dans les modernes en France »

على كل من قصرى تيفولى وفراسكاتى فى منجزاته الجمالية . وبالرغم من أن الأب يبرو كان على دراية حسنة بوجود نوع « نسبى وجزئى » من الجمال ، وبالتذنب ذى الدلالة فى الذوق فى العمارة والخطابة على سبيل المثال ، إلا أنه لم يحاول قط أن ينبه الى النوع الآخر والأسمى للجمال « الذى وصفه » بالكلى والمطلق » ، « ومن ثم فإنه يحدث المتعة فى كل زمان ومكان ، ولكل أنواع الأشخاص (٣٣) » وكانت هناك أشياء أخرى لم تتغير فى الرؤيا التاريخية للمحدثين ، فالطبيعة البشرية لا تتغير ، وكذلك الطبيعة الفزيائية فى أسسها . وإذا كان المحدثون لم يؤمنوا بالتدهور ، كذلك فليس لديهم أى ميل الى الطبيعة المتطورة التى تستحدث كل جديد . لقد عاش المحدثون فى عالم ساكن ، حتى وان بدا جديدا فى وصف العلم المعاصر (٣٤) .

اذن ، فما الذى يتغير أو يتقدم فى التاريخ ؟ كما رأينا لقد نهض المحدثون بالنظرة التقدمية للمعرفة ، ولكن ما هو نوع المعرفة التى نمت ، وما الذى يقال عن التقدم فى السلوك أو الأخلاق ؟ هنا ظهر انقسام فى معسكر « المحدثين » . فلقد فرق وليم ووتون فى اجابته على تمبل ، وبعد أن قرأ فونتنيل وبيرو تفرقة حادة بين الفنون والعلوم ، بعد أن انفصلا الآن من الناحية العملية لأول مرة فى هذه المجادلات . فلقد حدث تقدم فى العلم والعلوم الطبيعية والميتافيزيقا ، التى تعتمد على معرفة قوانين العقل وعلى المنطق الأسمى الذى يدين بالشئ الكبير لبيكون وديكارت . والمسألة التى ذكرت من قبل كثيرا هى بكل بساطة أن العلوم تحتاج الى وقت أكبر لتبلغ الكمال . ومن جهة أخرى ، ناقش ووتون تفوق القدامى فى البلاغة والشعر ، لا لأنهم تمتعوا بعبقريّة عالية ، ولكن لأنهم كانوا الأسبق زمنيا ، لأن هذه الفنون قد نهضت على نحو أسرع ، ولوجود ظروف خاصة . لقد تفوق اليونانيون فى الخطابة مثلا لأن نمط تكوينهم السياسى « قد أرغم أعدادا كبيرة من البشر المخلصين على المشاركة فى معاناتها (٣٥) » ، ولعل سويفت - رغم دفاعه عن ولى نعمته

Parallèle des anciens et des modernes : Charles Perrault (٣٣)

(انظر ملحوظة ٢٣) ص ١٠٣ - ١٣٥ - ١٩٢ (فى المحاورتين الأولى والثانية) .

(٣٤) انظر ص ٧١ .

Reflections upon Ancients and Modern Learning — William (٣٥)

Wotton الفصل الثالث . كان ووتون باحثا فذا ، وخبيرا فى الدراسات الكلتية وكذلك

الدراسات الاغريقية واللاتينية والعبرانية . وكان عضوا بالجمعية الملكية وحصل على درجتي

M.A. — B.D. من جامعة كيمبردج .

ضد ووتون - قد عنى بإقامة نفس التفرقة فى تشبيه العنكبوت والنحلة .
 واختلفت نحلة سويغت فى كتابه The Battle of Books كثيرا عن نحلة
 بيكون فى كتاب Novum Organum . اذ ناصر سويغت القدامى ،
 الذين تفوقوا فى الالهام الشعري واللغة (ورمزت اليهما أجنحة النحلة
 « والأيز ») أما خصمها الصنف الوقح ، أى العنكبوت ، فهو بناء كشف
 عن مهارته فى العلم والرياضيات (٣٦) . وشكت النحلة ، وكأنها تنبأ
 بالغيب بأن العنكبوت لا يستعمل مواد صحيحة فى بنائه (أى أنه
 غشاش) .

وفصل ييرو بالمثل بين العلوم والفنون ، وناقش كل منهما على حدة
 فى المحاورات الخمس من كتاب Parallèle . غير أن ييرو مختلفا عن
 ووتون ، رأى حدوث تقدم فى كل من الفنون والعلوم منذ العهد القديم .
 وأدرك تماما صعوبة اقناع أهل التقدم « من المكابرين » فى أى فن من
 الفنون باستثناء الفنون التى « يستطاع حساب أسرارها ، وقياسها » ويعنى
 القيام بذلك السباحة ضد تيار الرأى السائد . ويظهر أن ييرو نفسه
 قد تراجع ، أو على الأقل ، اضطر الى المراوغة ومسك العصا من منتصفها ،
 فلربما كان القدماء قد أصابوا - بعد كل شيء . اذ كان القدماء هم الأسياد
 بحق فى مسائل الذوق والخيال . ولربما كان من الواجب ، حتى لأغراض
 الحفاظ على السلام أن لا يتخذ أى قرار فى هذا المجال بين القدماء
 والمحدثين ، ورغم هذا التردد الظاهري ، فأننى لا أعتقد أن ييرو قد عنى
 استبعاد أى فن من الفنون ، حتى الشعر والبلاغة ، من حكمه العام عن
 التقدم . فلقد قال أقصى ما يستطيع قوله فى قصيدته : « قرن لويس
 الأعظم » والآن قد تطرق الى التفاصيل ، لا سيما فى المحاورات التالية عن
 البلاغة ، وردا على الارتياح القوى للرئيس « وكان الرئيس مناصرا
 للقدماء » أجاب « الأب » ييرو أن هذه الفنون تحتاج الى قرون عديدة
 لتبلغ الكمال مثل الفزياء والفلك ، ويرجع ذلك الى أنها تعتمد على معرفة
 قلب الانسان ، وهذا موضوع عميق ، يكتشف فيه جديد كل يوم . وكما
 اكتشف علم التشريح حديثا فى القلب صمامات ومسالك وحركات لم
 يعرف أحد بوجودها ، كذلك عثر فى « الأخلاق » حديثا على ألف عاطفة
 رقيقة ، وعلى مكاره ورغبات ومنفرات ، لم يعرف القدماء أى شيء

(٣٦) نحلة بيكون (Novum Organum No xcv) وتمثل المحدثين الذين يجمعون
 مادتهم العلمية على الطريقة الاستقرائية الحديثة ، وتنبأين مع العنكبوت الذى يشبه الفلاسفة
 المدرسين الذين يصنعون نسيجهم « من جواهرهم » .

عنها (٣٧) . وساعدت مثل هذه المعرفة على زيادة ثراء الدراما الحديثة ، والتصوير الحديث أيضا ، الذي ناقشه بيرو وفقا للمنهج نفسه في محاوره سابقة ، وقال بيرو « أن التصوير فن رحيب للغاية بحيث احتاج كل هذه القرون لاكتشاف كل أسرار وخفاياه » (٣٨) ، ولهذه الأسباب الواضحة اذن يجب أن ينظر الى التصوير القديم على أنه أدنى مكانة من رافايل وتيسيانو على سبيل المثال ، وأدنى من ليبرين بوجه خاص . واتبع أسلوب فونتنيل في بيان التقدم في الفنون طريقا مختلفا نوعا . اذ كان واحدا من أولئك الذين أسرتهم الحركة العلمية ، ومن ثم فإنه فضل النشر على الشعر ، لأنه يقول أشياء أكثر تشخيصا ودقة . وأعجب فونتنيل بالشعر الميتافيزيقي لأنه نافع - كما اعتقد - لتقديم صور لنظام الكون ، ولأحياء الأفكار العقلانية . ولكن هذا النوع ليس نوع الشعر الذي نظمته هوميروس على سبيل المثال ، من القدماء ، وكان المحدثون أقدر كثيرا على كتابته . هكذا تحدث فونتنيل في كتابه Reflexion sur la poésie (١٦٧٨) ، وكان فونتنيل أكثر إبهاما في كتاب الاستطرادات Digression اذ اكتفى باختيار الفصل بين الفنون والعلوم لكي يتنازل ويقول أن القدماء قد تفوقوا في الفنون ، ولكنه حث على القول بأن نقطته الرئيسية هي اثبات تفوق المحدثين في العلوم التي تعتمد على « الاستدلال الدقيق » كما نهض به حديثا ديكارت وآخرون .

لم يقل أحد من المحدثين أى شيء محدد عن التقسيم الأخلاقي ، فلا يخفى أن هذا ليس محور موضوعهم أو رسالتهم . ولم يعتقد بعضهم ذلك على الإطلاق ، وبوجه خاص فونتنيل ، وارتبط أسلوبهم في مناقشة هذه النقطة بمدى ارتباطهم بالمسيحية . ولوحظ أن المحدثين في فرنسا كانوا يجندون من بين الكاثوليك المتحمسين في الحركة المناهضة للبروتستانتية ، كذلك من بين أصحاب «الأرواح القوية» esprit forte (٣٩) . وكان بيرو واحدا من هؤلاء الكاثوليك ، ولعل هذا يفسر لماذا اختار قسا ضمن المحاورين في كتابه Parallèle . والقس بوصفه مسيحيا مؤمنا ، وكذلك من «المحدثين» ، قد أعرب من البداية عن تقديره «للكتب المقدسة»

(٣٧) Parallèle des anciens et des modernes — Perrault.
(انظر ملحوظة ٢٣) ص ١٨٦ - ١٨٧ . انظر أيضا الملحوظات المناسبة ص ٩٨ ، ١٧٥ ، ٤٤٥ (والتمهيدان للجزئين الأول والثاني والخلاصة في نهاية المحاور الخاصة) .
(٣٨) نفس المصدر ص ١٥٠ .

(٣٩) انظر La Querrelle des anciens et des Modernes : Huert Gillot
(باريس ١٩١٤)

ضد المؤلفين القدماء من الوثنيين. ولا بد أن يكون بيرو قد آمن في حدوث تقدم في الأخلاق منذ العصور القديمة الوثنية حتى العهد المسيحي ، ولكنه بعد ذلك أسقط الموضوع ، وخصص مابقى من كتابه الضخم للحديث عما كان معنيا به ، يعنى التقدم فى الفنون والعلوم ، وليس من شك أن المفروض أن يؤدى التقدم فى المعرفة (التى تتضمن المعرفة الأخلاقية) الى نوع من التقدم - بالتبعية - فى السلوك الأخلاقى ، غير أن بيرو لم يقل هذا الرأى فى أى موضع . وأعرب ووتون الذى طرق نفس النقطة الخاصة بتفوق « الأحكام الأخلاقية المسيحية » عن مخاوفه الكبرى « لأن العصر الحالى ربما تفوق عما سبقه من عصور فى فنون الاحتيال والخداع (٤٠) » ، وكان فونتنييل - الذى كان من المنتمين الى جماعة الأرواح القوية esprit fort - من المتشككين حتى فى امكان حدوث تقدم أخلاقى . واتخذ مذهبه فى ثبات الطبيعة طريقين : فاذا زعم مساواة القدماء والمحدثين فى قوة العقل ، وامكان تقدم المعرفة بالتبعية ، فانه يمكن الزعم أيضا بمساواتيهما فى ارتكاب « الحماقات » . وفى المحاوراة المشهورة بين مونتائى وسقراط فى كتاب فونتنييل Dialogues des Morts (١٦٨٣) اعتقد مونتائى أن العالم قد ازداد حماقة وفسادا وفاق العصور القديمة بمقدار عشرة أضعاف . ويرد سقراط : ليس الأمر هكذا . لقد كان القدماء سيئين أيضا . ولم تتغير الأحوال كثيرا فى هذا المضمار ، ولكن مونتائى يرد على ذلك بالقول : « كان المفروض أن أعتقد أن العالم دائم الحركة ، وأن كل شىء يتغير ، وأن قرون الزمان كالآدميين ، لها طبائعها المختلفة » ، ومن ثم فهناك عصور أكثر تعلما وتحضرا من العصور الأخرى ، وبعضها أكثر فضلا ، والأخرى أكثر شرا ، واكتفى سقراط بالموافقة على النصف الأول من هذا الحكم :

« ان الناس يغيرون أرواديتهم ، ولكنهم لا يغيرون أشكال أجسامهم . فالأدب والجلافة والمعرفة أو الجهل كل هذه الأشياء ، لا تزيد عن المظهر الخارجى للبشر ، وهى تتغير بلا منازع ، ولكن القلب لا يتغير . وماهية الإنسان فى القلب ومن بين الأعداد الهائلة للعقلانيين الذين يولدون فى مدى مائة عام ، تنتج الطبيعة ربما ثلاثين أو أربعين من العقلانيين وأترك لكى تحكم بنفسك هل يمكن العثور عليهم »

Reflections upon Ancients and Modern Learning — Wooton (٤٠)

الفصل الثانى ، على أن ووتون قد تماثل مع بيرو فكتب بصفة أساسية فى المعرفة الأخلاقية ، أكثر من كتابته عن السلوك الأخلاقى ، واعتقد بالهين أن القدماء قد وضعوا كل « القواعد » بقدر ما يتيسر ذلك « بغير عون من العقل » .

فى أى موضع. وأى زمان بأعداد كافية تؤدى الى شيوع الفضيلة والكمال
..... ان الطبيعة تعمل دائما بنظام محدد ، ولكن علينا أن لا نحكم على
كيف تعمل (٤١) » .

استندت هذه النظرية على نظرة أغسطينية للطبيعة البشرية ، واستمرت
شائعة فى أواخر القرن السابع عشر .

وعلى الجملة ، كانت عقول المحسنين أكثر انشغالا بالحاضر من
انشغالها بالمستقبل ، أى أنهم كانوا معنيين أساسا ببيان مقدار التقدم ،
ونوعه الذى تحقق فى الماضى وحتى أيامهم . واختلفوا عن أنصار فكرة
قيامة الألف (وعن الشاعر الانجليزى تينيسون) لأنهم لم ينشغلوا
كثيرا بالمستقبل ، أى بأبعد مما تستطيع العين أن ترى . وتنبأ فونتينيل
بتقدم المعرفة ، واستمرارها ، لأننا نستطيع أن نعتمد على الطبيعة دائما
فى انتاج نفس المقدار من العقول الجيدة (وان كان هذا العدد ليس كبيرا)
لكى نبني فوق ما بنته العقول الجيدة فى الماضى . ولكن نصيحة فونتينيل
الحقيقية للناس كانت تدعوهم الى العيش فى الحاضر . وكانت هذه
النصيحة موجهة أساسا لأولئك الغارقين بعقولهم فى الماضى مثل تمبل
الذى كان يفضل الكتب القديمة على الحديثة . وخصص تمبل وقتا طويلا
للغاية ومجهودا كبيرا لتعليم النشء كيف يتعلمون كلاسيكيات القدم عن
ظهر قلب ، كما علمهم كيف يغالون فى الشعور بالهيبة من هذه المعرفة ،
الى حد أصابهم بشلل فكرى ، غير أى هذه النصيحة كانت موجهة أيضا
ضد من يحاولون قراءة المستقبل . وحذر فونتينيل صراحة فى كتابه
Dialogues des Morts ضد « القلق من المستقبل » . والتمسست
الملكة جوان ملكة نابلى من الفيلسوف القديس أنسلم أن يذكر لها نبوءة
واحدة على الأقل . ورفض أنسلم وذكر لها أن التنجيم كان دائما
تدليس ، .. « والناس لن يكفوا عن خداع أنفسهم حول المستقبل ،
لسوء الحظ .. أنهم لا يكتفون بالتركيز على الحصول على السعادة فى
اللحظة الراهنة .. وكان الزمان الآتى سيكون مختلفا فى حالته عن
الزمان الذى ولى ، وعن الحاضر (٤٢) » . وكان بيرو بالمثل من أنصار
الانشغال بالحاضر ، كما قد يستنتج من عنوان قصيدته ، فلقد سعى
أولا لتمجيد عصر لويس الرابع عشر ، وكأنه كان يبشر بفولتير ، عندما
تحدث عن العصور السعيدة لعظماء الملوك « Les regnes heureux des

(٤١) Dialogues des morts — Fontenelle — Oeuvres diverses

(انظر ملحوظة ٢٥) الجزء الأول ص ٢٢ .

(٤٢) فونتينيل نفس المصدر

(grands monarches) التى تجيء عندما يحقق حكام مثل لويس الرابع عشر السكينة والسلام ، ويسرون الفراغ الضرورى للنهوض بالفنون والعلوم حتى تحدث قدرا كبيرا من الكمال . وقال بيرو أن القرن الذى نحيا فيه قد مر بمراحل شباب (حتى عهد الكاردينال ريشيليو) ومراهقة (عندما افتتحت الأكاديمية الفرنسية) وعنفوان L'Age Viril — وكم يبدو هنا مماثلا لما سيقوله فونتنيل — ولربما قد بدأ يقترب الآن من الشيخوخة ، كما يمكن الاستنتاج من بعض تغيرات معاصرة فى الذوق (٤٣) . وهنا يتوقف بيرو عن الكلام ، ويتركنا لكى نخمن هل فسر الشيخوخة كتدهور ، أم أنه قد تماثل مع فونتنيل فاعتقد فى عدم حدوث أى شيخوخة اطلاقا ، فى مجال العلوم ، على أقل تقدير . ان هذا ما بدا واضحا فى كلامه على أى حال . فيجب أن يستمتع بدفعه شمس الحاضر ، لأن المستقبل غير مضمون .

واذا لحصنا ما جاء فى هذا الكتاب ، قلنا أن فكرة التدهور قد استمر لها اتباع فى نهاية القرن السابع عشر ، ولا سيما بين أنصار « القدماء » ، ولم يحدث تنازل عن فكرة الدورات التاريخية ، حتى عند أنصار المحدثين . ولكن ثمة فكرة جديدة عن التاريخ بدأت بشاثرها فى الظهور، انها الفكرة التى تلقى ضوءا جديدا على ما استطاع البشر أن يحققوه جماعيا على الأرض ، بمعونة الله ، أو بغير عونه . انها ليست فكرة ناضجة عن التقدم ، وهى أقرب فى الواقع الى الخاطر ، منها الى الفكر وتتسم بتفاولها التاريخي ، الذى بدا الى درجة ما تطلعا الى الارتقاء (٤٤) والتقط « أنصار الحديث » الذين شبوا على الأفكار البيكونية والديكارتية الجانب المتفادل من هذا الخاطر ، عندما قالوا بوجود « توازي » بين المعرفة القديمة والمعرفة الحديثة ، وانها حققت ما تزهو به فى المنجزات الحاضرة ، أما أنصار القيامة الألفية ، ولايمنتز أيضا فقد التقطوا أفضل من « أنصار الحديث » جانب التطلع الى الارتقاء الذى يتوقع أن يكون المستقبل أفضل حتى من الحاضر فى ناحيتي الأخلاق والفكر معا . ولقد سبق توجيه الانتباه الى نظرة لايمنتز التى تؤمن بحدوث تحسن فى الطبيعة البشرية ، وبتقدم الأرواح العقلانية تجاه عالم أخلاقى فى نطاق العالم الطبيعى « سماه لايمنتز بمدينة الله (٤٥) ولم يخدع لايمنتز نفسه بالظن بأن عصره كان

Parallèles des anciens et des modernes — Perrault. (٤٣)

(انظر ملحوظة ٢٣) ص ١١٤ (المحاوره الثانية)

The Great Chain of Being — A.Q. Lovejoy. (٤٤)

مارس ١٩٦٠ ص ٢٦١ فيها لفرة مفيدة بين التفاؤل والارتقائية .

(٤٥) انظر ص ١٠٩ .

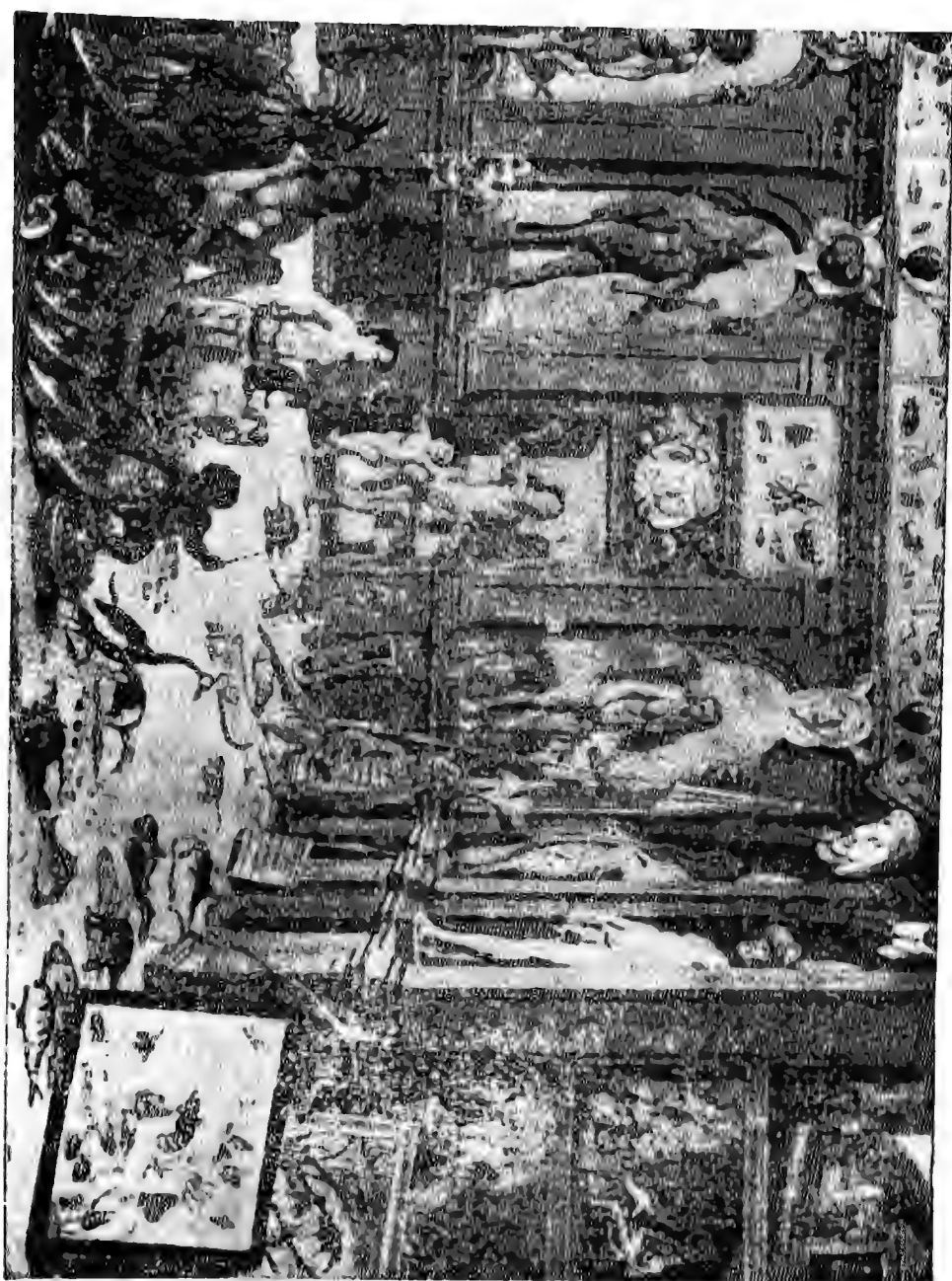
مستعدا لقبول رؤياه عن عالم يتحسن بلا توقف . ومع هذا ففي خلال مائة سنة ، أصبحت هذه المستقبلية (ولا يلزم أن تكون من النوع الذي نادى به لايبنتز) قد كادت تصبح أمرا شائعا في الفكر الأوربي .

انتهت الترجمة في جناكليس

١٠ أغسطس ١٩٨٦

الجزء الثاني يصدر قريبا

اللسوحات



لوحة رقم (٢) انظر هامش ص ٤٦





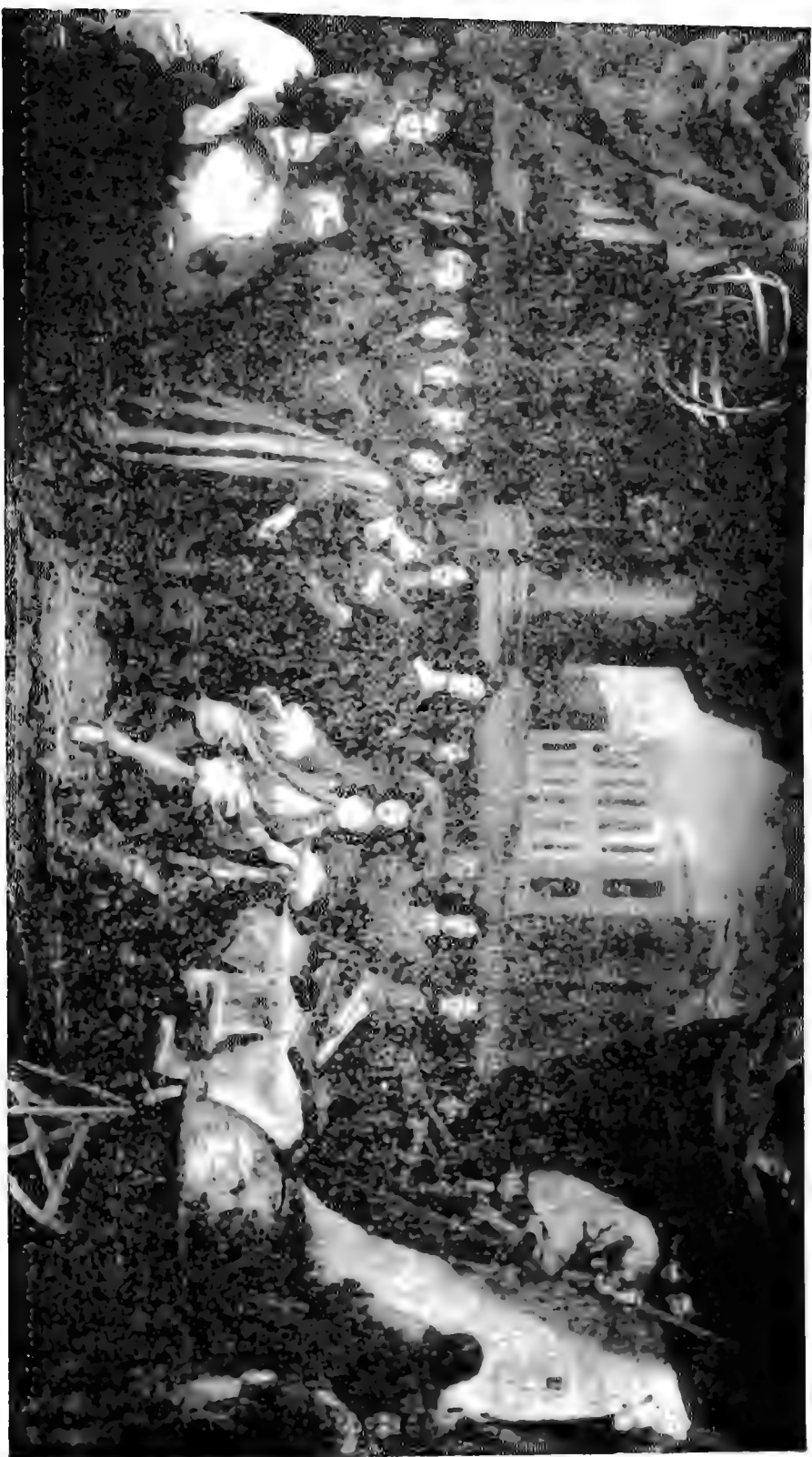
لوحة رقم (٤) انظر ص ٤٧



لوحة رقم (٥) انظر ص ٤٧



لوحة رقم (٦) انظر ص ٤٩



لوحة رقم (٧) انظر ص ٥٤



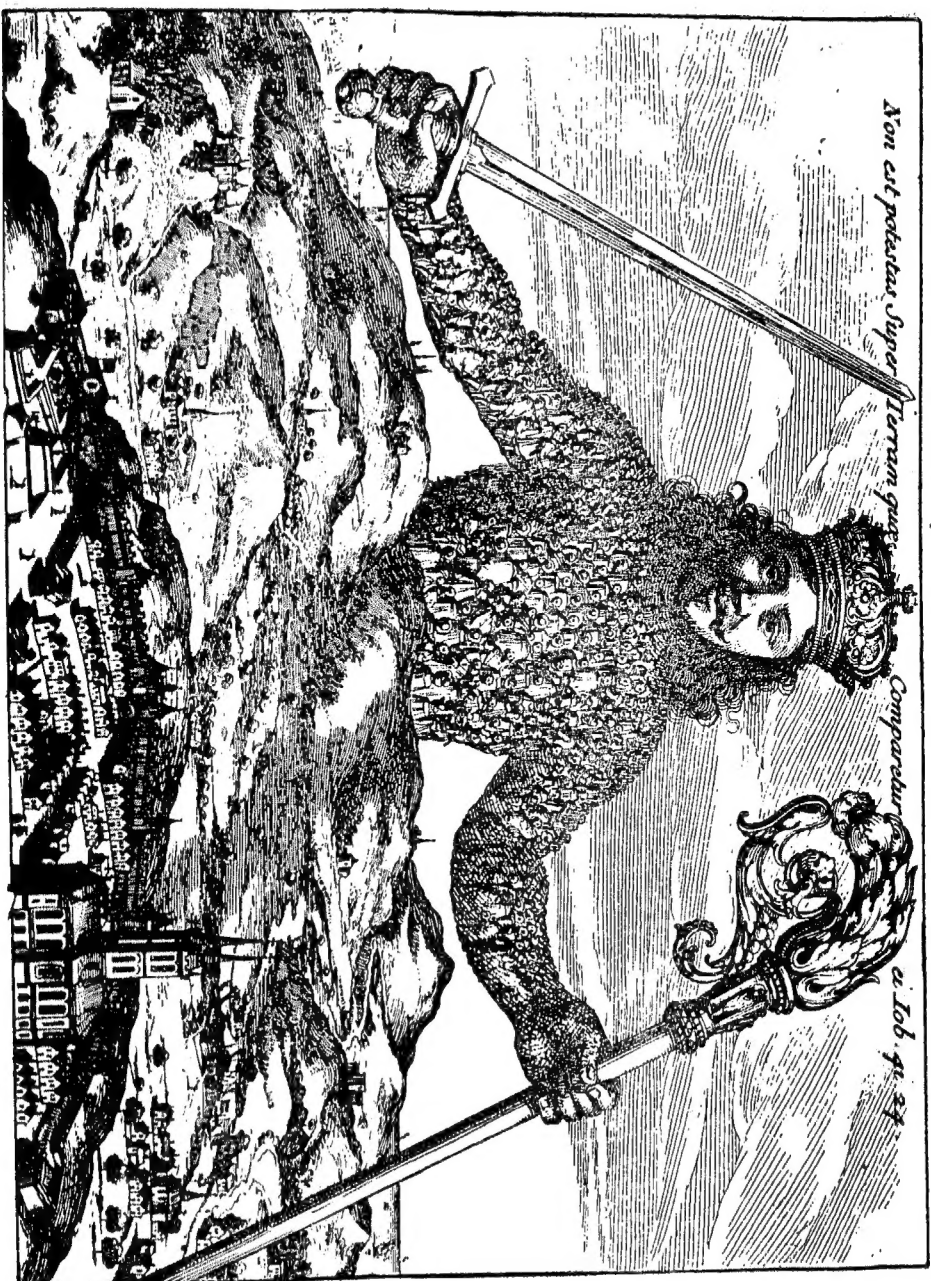
لوحة رقم (٨) - انظر ص ٧٦



لوحة رقم (٩) - أنظر ص ١١٩



لوحة رقم (١٠) - انظر ص ١٢١





لوحة رقم ١٢ - انظر ص ١٤٩

فهرس

تمهيد ٩

★ الجزء الأول :

تصدير

(١) تاريخ الافكار ١٤

(٢) الاسئلة الدائمة ٢٤

(٣) من الكينونة الى الصيرورة ٣٤

★ الجزء الثانى :

القرن السابع عشر

(١) الكينونة فوق الصيرورة ٤٠

(٢) طبيعة جديدة ٥٧

(٣) الايمان والعقل ٧٤

(٤) الانسان .. عظمته وشقاؤه ٩٣

(٥) الاله الفانى ١١٣

(٦) القدماء والمحدثون ١٣٤

اللوحات ١٥٧

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٧/٥٥٠٠

ISBN - ٩٧٧ - ٠١ - ١٤٩٤ - ٤